Münster 1935 No 32 Phil DISS

DAS PHILOSOPHISCHE WELTBILD IN VERGILS GEORGIKA

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE AN DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN UND NATURWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER I. W.

VORGELEGT VON

JOSEF LÜNENBORG

AUS WESEKE I. W.

1935

Druck: Heinrich Pöppinghaus o. H.-G., Bochum-Langendreer.

Dekan: Prof. Dr. Baumstarck.

Referent: Prof. Dr. Beckmann.

Tag der mündlichen Prüfung: 31. VII. 1934.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort III

Grundzüge welthaften Denkens in den Georgika . . 1

I. Die Erde und ihr Leben 7
1. Mannigfaltigkeit und Fülle 8
2. Die Kraft des Lebens 13
3. Der Spender des Lebens 18

II. Der Mensch 26
1. Der Mensch unter dem Gesetz 27
2. Degeneration 33
3. Das Gesetz des labor 36
4. Das Gesetz des „Vaters“ 41
5. Ländliches Glück 51

III. Imperium Romanum 56

IV. Aetas aurea 63

V. Carmen Ascraeum 69

VI. Vergil und die Systeme der Philosophie 78

Literaturverzeichnis 85

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555426_0241

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziele gesetzt, das Weltbild Vergils darzustellen, wie es vom Dichter seinen Georgika zugrunde gelegt ist. Die Untersuchung beschränkt sich auf dieses Gedicht; jedoch werden Bukolika und Aeneis vereinzelt zur Erklärung der Georgika herangezogen werden. Mit „Weltbild" soll nicht das geographisch-physikalische, sondern das philosophische gemeint sein. Die Frage nach den literarischen Quellen Vergils, die namentlich durch die Untersuchungen von Paul Jahn gefördert worden ist, soll nicht verfolgt werden [1]). Es ist lediglich beabsichtigt, auf dem Wege eingehender Interpretation der Georgika ihren philosophischen Gehalt aufzuweisen und die in dem Gedicht, das kein philosophisches Lehrgedicht sein will, unsystematisch auftretenden Einzelzüge zu dem Ganzen einer Weltansicht zusammenzufügen.

Schon um häufige Wiederholungen zu vermeiden, die bei einer von Vers zu Vers fortschreitenden Analyse der einzelnen Bücher nicht zu umgehen wären, vor allem aber, um klar hervortreten zu lassen, wie es mit der Einheitlichkeit und Geschlossenheit dieses Weltbildes steht, wird die Untersuchung eine systematische sein.

Die Frage nach dem vergilischen Weltbild in den Georgika wird hier keineswegs zum ersten Mal aufgeworfen. So hat vor allem Johannes Stroux in seinem Münchener Festvortrag zum Vergil-Jubiläum [2]) mit einigen Strichen die Weltanschauung der Georgika zutreffend und eindrucksvoll umrissen. Aber es fehlt eine einläßlichere Darstellung, die zugleich interpretiert und einen Nachweis aus dem Werk heraus führt.

Der Hauptteil der Arbeit wird sich mit Vergils Ansicht vom Kosmos und vom Menschen beschäftigen; daneben sollen andere Fragen behandelt werden, soweit sie notwendig mit den genannten Hauptproblemen verknüpft oder gerade für das vergilische Weltbild charakteristisch sind.

---

[1]) Die Art der Abhängigkeit Vergils von Theokrit und anderen Dichtern. Progr. T. 1—3. Berlin 1897—99. Eine Prosaquelle Vergils und ihre Übersetzung in Poesie durch den Dichter. Rhein. Mus. 38, 1903, 244 ff.; 40, 1905, 361 ff. Aus Vergils Dichterwerkstätte. Philol. 63, 1904, 66 ff. Aus Vergils Dichterwerkstätte. Georg. IV, 281—588. Progr. Berlin 1905.

[2]) Vergil, München 1932.

GRUNDZÜGE WELTHAFTEN DENKENS IN DEN GEORGIKA

Ein großartiger Zug der Georgika, die ihrem Titel und Gegenstand nach das antike Bauernleben, vornehmlich das Bauernleben Italiens besingen, ist die Weite der Weltbetrachtung, zu der sich das Gedicht immer wieder über den Umkreis des bäuerlichen Daseins hinaus erhebt. Das ländliche Leben in seiner natürlichen Begrenztheit und Eigenexistenz erscheint dann gewissermaßen als der Mittelpunkt, von dem aus der Dichter seine großen Linien ins Universum zieht.

Einige Hinweise mögen genügen.

Wenn der Dichter zu Beginn des ersten Buches dem italischen Landmann empfiehlt, bei der Ackerbestellung im Frühling nicht wahllos dem Boden die Saat anzuvertrauen, sondern auf die Verschiedenheit der Bodenarten zu achten (I, 50 ff.), so lenkt er den Blick sogleich über Italien hinaus auf den ganzen Erdkreis, wo dieselbe Verschiedenheit im Großen herrscht, die im Kleinen auf der heimatlichen Scholle tagtäglich vor Augen liegt:

‚nonne vides, croceos ut Tmolos odores,
India mittit ebur, molles sua tura Sabaei,
at Chalybes nudi ferrum, virosaque Pontus
castorea, Eliadum palmas Epiros equarum?' (I, 56—59).

Oder: in den laudes Italiae erhält die Schilderung des gesegneten Reichtums des Landes einen wirkungsvollen Hintergrund durch den Vergleich Italiens mit anderen Ländern der Erde, die alle von ihm an Fülle und Wert der Gaben weit übertroffen werden:

‚Sed neque Medorum silvae ditissima terra
nec pulcher Ganges atque auro turbidus Hermus
laudibus Italiae certent, non Bactra neque Indi
totaque turiferis Panchaia pinguis arenis.' (II, 136—39).

So haftet der Blick nicht an dem, was zu Füßen liegt, sondern geht hinaus bis an die Grenzen des orbis terrarum.

Das Proömium des dritten Buches, in dem der Dichter den Plan eines Heldenepos auf Oktavian in der allegorischen Schilderung eines Tempelbaues ankündigt, erhebt sich zu einer Umschau über die Weite und Größe des Römerreiches, das fast alle Länder der Oikumene umfaßt. Es sollen nämlich auf den Türen des Heiligtums die Symbole der in den Jahren 31—30 v. Chr. siegreich geführten Kämpfe dargestellt werden: Symbole des Kampfes mit den morgenländischen Gangariden und mit den Ägyptern an den Ufern des Nils, Bilder der unterworfenen Städte Asiens, Erinnerungen an die geschlagenen Armenier und Parther, Erinnerungen an die Feinde im Osten und im Westen.

Doch nicht weniger als die Weite der Erdfläche umfaßt des Dichters Auge die Weite des Himmelsgewölbes. — Im zweiten Teil des ersten Buches (204 ff.) erklärt Vergil die Bedeutung der astronomischen Welt für die Arbeit des Landmannes, der von oben her durch den Lauf der Gestirne Weisung erhält, wann er zu säen und zu ernten hat, wann das Wetter seiner Arbeit günstig oder ungünstig ist. Der Dichter durchwandert gleichsam im Geiste den Himmelsraum, zeigt die Fülle der Sternbilder und verfolgt die Sonne auf ihrer Bahn, wie sie alljährlich den Kreislauf des Jahres nach Tagen und Monaten abmißt. Es sind seinem Geiste die Zonen des Himmels ebenso gegenwärtig wie die der Erde, von denen jede ihr Dasein und ihre Eigenart der alles regierenden Sonne verdankt (I, 204—56).

Besonders eindrucksvoll schildert der Dichter sodann das Auftreten ungewöhnlicher Naturerscheinungen im Bereich der atmosphärischen Luft: der Frühlingsstürme, der Wirbelwinde des Sommers, der Gewitter mit Blitz, Donner und gewaltigen Regengüssen (I, 311—50). Ohne Übertreibung darf gesagt werden, daß das ganze Universum Inhalt seines Weltbildes ist.

Weiter noch offenbart sich die Weite des vergilischen Geistes in der umfassenden Schau aller geschichtlichen Gegebenheiten. Vergil betrachtet auch hier das Einzelne nicht isoliert, mag es sich um Personen oder um Geschehnisse handeln, sondern stets liegt die ganze Reihe der Entwicklung als eine einzige Totalität vor ihm.

In dem oben erwähnten Tempel zu Ehren des Augustus z. B. will er einen Begriff geben von der Größe des Hauses der Julier;

dazu läßt er die Bilder sämtlicher Ahnen in einem Zuge an den Wänden entlang aufstellen und in der Mitte des Raumes das Bild Oktavians, damit es allen Besuchern greifbar klar wird: Apollo, Assarakus, Tros, Priamus sind in Oktavian, und Oktavian war bereits in Assarakus, Tros und Priamus. Wie die Bildnisse der Gangariden, Armenier, Parther auf den Türen des Heiligtums Symbole des weltumfassenden Imperiums der Gegenwart sind, so sollen die Bilder im Innern die Zielstrebigkeit der inneren geschichtlichen Entwicklung Roms und die Dauer seines Bestandes versinnbilden (III, 34—36).

Oder: wenn der Dichter den Einfluß des Himmels auf das Wachstum der Erde und die unterschiedliche Ertragsfähigkeit des Bodens dem Landmann vor Augen rückt (I, 50—59), steht die ganze geschichtliche Gesetzlichkeit dieser Weltordnung vor seiner Seele:

> ‚Continuo has leges aeternaque foedera certis
> imposuit natura locis, quo tempore primum
> Deucalion vacuom lapides iactavit in orbem,
> unde homines nati, durum genus.‘ (I, 60—63).

Uranfang und Gegenwart sind in Vergils Geiste einander nahegerückt, eins geworden durch die Idee der ewigen Permanenz dieser Weltordnung.

In ähnlichem großen Zusammenhang sieht Vergil Ursprung und Sinn menschlicher Arbeit. Sie wurde von der Gottheit in wohlwollender Absicht der Menschheit am Anfange ihres Daseins auferlegt, um unsere Natur durch die Betätigung der eingeborenen Kräfte des Geistes und des Körpers vor dem Verfall zu bewahren. Zur Veranschaulichung dieser Idee zeichnet nun der Dichter die einzelnen Entwicklungsphasen der menschlichen Kultur, wie sie von einem anfänglich kulturlosen Zustand bis zur Höhe der *τέχναι* sich emporarbeitete (I, 118 ff.).

Groß ist ferner die geschichtliche Bedeutung Oktavians und seines Werkes gesehen. Hier hat sich geradezu Vergils weites, kosmisches Denken auf die Auffassung dieser Persönlichkeit übertragen. Für Vergil steht Oktavian als ein saekularer Mensch da, der ein zweites goldenes Zeitalter heraufführen will. Seine Anschauung zeigt der Dichter vor allem in dem innigen Gebet, welches er am Ende des ersten Buches für das verderbte, gestrafte, bedrängte Rom und seinen Retter Oktavian zu den Schutzgöttern des Staates hinaufsendet:

‚Hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo / ne prohibete.‘ (I, 500).

Weit und groß ist endlich der vergilische Gottesbegriff. Vergils Gottheit umspannt und regiert, wie an späterer Stelle noch ausführlich zu zeigen sein wird, jegliches Sein und Werden.

Alles Große hat also Vergil mit seinem geistigen Auge in den Rahmen seines Weltbildes einbezogen, stets darauf bedacht, auch die metaphysischen Verhältnisse der Dinge, sei es die der Teleologie, sei es die der Kausalität, offen zu legen. Letzteres wird besonders klar werden, wenn in einem eigenen Kapitel die Stellung des Menschen im vergilischen Weltbild behandelt wird.

Die Weite dieser kosmischen Sicht, die in den Georgika so vielfach dem Leser entgegentritt, ist ein Wesenszug des vergilischen Geistes überhaupt, dessen Eigenart es ist, daß er in großen Dimensionen denken kann. Schon in den Eklogen überschreitet Vergil den engen bukolischen Raum der Alexandriner und erweitert ihn in die römische Wirklichkeit hinein. Bewußt hat sich diese Weitung seines Blickfeldes vollzogen, wie es der Dichter in der Tityrusfigur der ersten Ekloge andeutet. Um sich die Freiheit vom Sklavenjoch zu erwerben und in der Gefahr der Assignationen sein Gütchen sich zu sichern, begibt dieser Tityrus sich nach Rom und lernt dort die große römische Welt in ihrem Wesensunterschied von der Kleinheit der bäuerlichen Verhältnisse begreifen:

‚Urbem quam dicunt Romam, Meliboee, putavi
stultus ego huic nostrae similem, quo saepe solemus
pastores ovium teneros depellere fetus.
Sic canibus catulos similes, sic matribus haedos
noram, sic parvis componere magna solebam.
Verum haec tantum alias inter caput extulit urbis,
quantum lenta solent inter viburna cupressi.‘ (Ecl. I, 19—25).

Zugleich tritt hier die machtvolle Persönlichkeit Oktavians dem Tityrus als Retter entgegen, dessen Person und Einfluß in Rom solchen Eindruck auf ihn machen, daß er ihn schon als übermenschliches Wesen ansieht und ihm zu Ehren Opfer darzubringen gedenkt:

‚Hic illum vidi iuvenem Meliboee, quotannis
bis senos cui nostra dies altaria fumant.‘
(Ecl. I, 42—43; vgl. 6—10, 59—63).

In all diesen Zügen spiegelt sich Vergils geistiger Umschwung wider, indem der Inhalt des bukolischen Denkens verdrängt zu werden anfängt durch die Idee Roms und Oktavians, mit dessen Werk sein eigenes Schicksal eng verbunden ist.

Noch weiter steckt der Dichter den Horizont in der vierten Ekloge, in der er den Anbruch einer neuen aetas aurea besingt. Es wird eine Welt des Friedens werden, wie sie einst vor dieser „eisernen" Welt bestanden hat; Konsul und Kind preist er selig, daß sie in diese Zeit des Wunders hineinleben dürfen. Zwar enthält dieses Gedicht noch viel von dem Stimmungsgehalt, den die Bukolik aufweist, aber ebenso viel wahre Wirklichkeit, indem das geschichtliche Rom der Gegenwart hineingestellt wird in die allgemeinweltliche Bewegung der saecula. Dazu taucht hier bei Vergil zum ersten Mal der Gedanke der alles beherrschenden *πρόνοια* auf, ein Begriff, der die Vielgestalt der kosmischen Bewegung sinnvoll zusammenfügt.

Auch diese Entwicklung geht beim Dichter in voller Bewußtheit vor sich, weshalb er am Anfang der Ekloge fest und sicher mit den Worten anhebt:

‚Sicelides Musae, paulo maiora canamus.
Non omnis arbusta iuvant humilesque myricae.' (Ecl. IV, 1—2).

Einen weiteren Beleg dafür, daß der weltweite Charakter der vergilischen Dichtung auf eine entsprechende geistige Veranlagung in der Person des Dichters zurückgeführt werden muß, bietet die Entwicklung zur Aeneis hin. Treffend nennt W. Iwanow die metaphysische Gedankenwelt in diesem Epos „halb verhüllt das erste vollkommen einheitliche und allumfassende System" einer Historiosophie [1]). Vergil hat es in der Aeneis vermocht, mit einem einzigen großen Begriff, dem des Fatums, die Geschichte des römischen Volkes zu umspannen und vor allem zu erklären. Das göttliche Fatum war und ist die transzendente Wirklichkeit, die Roms Wege entscheidend bestimmt; ihm gegenüber ist Tun und Lassen der Menschen im Reich, die oft unbewußt nach Art des Aeneas gegen das Fatum ankämpfen, von untergeordneter Bedeutung.

Dabei ist noch besonders bemerkenswert, wie der Dichter beide Welten, den Kosmos der Natur und den Kosmos der Geschichte,

[1]) Vergils Historiosophie. Corona, 1, 1931, 773.

an Höhepunkten des epischen Geschehens nebeneinander im Blicke hat. Unmittelbar bevor Aeneas das nationale Unglück seiner Heimatstadt berichtet, besingt der Karthager Jopas die großen naturwissenschaftlichen Probleme der Weltentstehung, wodurch der Dichter den universalen Kosmos der Natur und das konkrete Reich der Geschichte durch die Inhalte des Vorgetragenen miteinander verbindet (Aen. I, 742 ff.). Ähnliches geschieht im sechsten Buche, wo (724 ff.) in der Unterwelt der Vater Anchises seinem Sohn eine große Offenbarung zuteil werden läßt zuerst über Werden und Entwicklung der Welt und unmittelbar darauf über die Schicksale Roms in Vergangenheit und Zukunft. Die Vertrautheit mit der universalen Naturphilosophie, wie sie uns hier entgegentritt, ist jedoch keineswegs eine Frucht erst der letzten Entwicklung Vergils, denn bereits in der sechsten Ekloge hat der Silen (31 ff.) den Gesang des Jopas vorweggenommen. und in den Georgika spricht der Dichter selbst von seiner Sehnsucht nach echter Naturerkenntnis (II, 475 ff.).

Es steht also fest, daß Vergil ein zum Großen und Weiten veranlagter Geist war, dessen raumhaftes Denken nichts anderes bedeutete als Auswirkung seiner inneren geistigen Struktur. Ohne Zweifel hat auch die antike Naturphilosophie starken Einfluß auf seine geistige Entwicklung ausgeübt, vor allem der Unterricht in der Schule Epikurs und die Beschäftigung mit dem Lehrgedicht des Lukrez, aber auf der anderen Seite brachte er eine entsprechende Empfänglichkeit und Veranlagung mit, die ihn in eine ganz bestimmte Richtung hineindrängte. Zudem ist das Weltbild in den Georgika weder rein epikureisch noch rein stoisch, noch ist es eine einfache Mischung von beiden Naturerklärungen, sondern weist, wie noch zu zeigen ist, hohe Originalität auf, die aus Vergils eigenem Genius geboren wurde.

Gerade die Reife und Tiefe der Gedankenwelt ist es, die den Georgika ihr ideales Gewicht verleiht. Alles philosophische Gedankengut in ihnen spielt nicht die unter- oder nebengeordnete Rolle zierenden Beiwerks oder reflektierender Zutat, die die Darstellung bereichern und erhöhen soll, sondern ist wesentlicher, krönender Bestandteil der dichterischen Betrachtung ländlichen Daseins. Die sogenannten Exkurse, in denen vor allem das Philosophische niedergelegt ist, stehen nicht etwa jenen Abschweifungen gleich, durch die der hellenistische Dichter das Interesse des Lesers fesseln und wach erhalten will, — wie überhaupt Vergil den Stoff der Georgika nicht

gewählt hat, um daran wie der hellenistische Poet seine Kunst zu zeigen — vielmehr ist es der philosophisch denkende und schauende Geist des Dichters, der aus innerem Drange immer wieder vom Konkreten zum Metaphysischen vorstößt und sich namentlich in den Exkursen zur Höhe einer Weltbetrachtung erhebt, die das jeweilig Einzelne dem Allgemeinen, das Niedere dem Höheren ein- und unterordnet, das Bild zum Sinnbild erhöht [2]).

I. DIE ERDE UND IHR LEBEN

Eins von den Hauptobjekten, mit dem sich die systematische Darstellung einer Weltanschauung zu befassen hat, ist der Kosmos, d. h. jene Gesamtwelt, die als die in sich geschlossene Fülle alles Konkreten gedacht wird. Es sind dies vor allem der Himmelsraum mit dem großen Bereiche der Sternenwelt und die Erde als Wohnstätte der Menschheit. Dieser Kosmos, von der Wissenschaft Makrokosmos genannt, steht dem Menschen, dem Mikrokosmos, gegenüber, doch nicht, als wenn es zwei vollkommen getrennte Welten wären, sondern beide sind einander entsprechend zugeordnet.

So ist auch die Auffassung im Weltbilde der Georgika. Der Dichter hat die alte Konzeption von der Erde als der großen Mutter wieder aufgenommen (magna parens II, 173) und auf diese Weise das Verhältnis von Erde und Mensch auszudrücken versucht. Dabei handelt es sich keineswegs, wie man vielleicht zunächst annehmen könnte, um bloß äußerliche Übernahme einer dichterischen Metapher, vielmehr liegt hier dem Ausdruck die Idee der zeugenden Fruchtbarkeit zugrunde, die das Leben auf der Erde gebiert.

Nebenher, und zwar in gleicher Stärke, läuft aber die Vorstellung von der Erde als dem rein Objekthaften, dem der Mensch seine Arbeit widmet, das er ausnutzt und umformt. Die Erde ist das große Mittel für die menschliche Existenz. Der Boden trägt den Menschen, doch nicht nur im Sinne einer Physik, sondern in seinem Wesen und seinem Leben. Gegensatz und zugleich seine Überbrückung durch engste Beziehungen ist die Signatur des Verhältnisses vom Makrokosmos zum Mikrokosmos bei Vergil.

---

[2]) Zu den Exkursen vgl. vor allem E. Burck, Die Komposition von Vergils Georgika. Hermes 64, 1929, 279 ff.

Zunächst soll hier von diesen Beziehungen abgesehen und nur Vergils Anschauung vom Kosmos herausgearbeitet werden, wie derselbe sich ihm in seiner Eigengesetzlichkeit und Eigenart darstellt. Man muß sich indes dabei bewußt bleiben, daß so gewissermaßen nur ein Äußeres am Kosmos aufgedeckt wird und seine innerste Zuordnung zum Menschen hin, die den Sinnen nicht greifbar ist, verborgen bleibt.

1. Mannigfaltigkeit und Fülle.

Das Bild der Erde als der Wohnstatt der Menschen strahlt bei Vergil in den Georgika im Glanze reichster Mannigfaltigkeit und Fülle. Mit Recht gehört diese Eigenart der Welt, wie der Dichter sie sieht, in die Beschreibung des vergilischen Weltbildes hinein, denn Weltbild besagt ja nichts anderes als die geordnete Synthese jener Erkenntnisse, welche die wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse des Kosmos und der Dinge, die in ihm sind, erfaßt haben. Da nun der Dichter die Mannigfaltigkeit und Fülle so stark betont, so muß er darin etwas Wesentliches gesehen und diese Eigenschaften als hohes Gut gewertet haben.

Vergilische Reflexion über die Mannigfaltigkeit der Welt offenbart sich schon in der Wahl des Ausdrucks: man lese z. B. Georg. I, 50—52, wo Vergil bei Gelegenheit seiner Unterweisungen für die Frühjahrsbestellung den Bauern warnt vor unbedachtsamem Pflügen:

‚At prius ignotum ferro quam scindimus aequor,
ventos et varium caeli praediscere morem
cura sit ac patrios cultus que habitus que locorum,
et quid quaeque ferat regio et quid quaeque recuset.‘

Zugleich drückt sich in diesen Versen das Bewußtsein der Fülle aus, die bei Vergil von der Mannigfaltigkeit nicht zu trennen ist. Ferner läßt in den Versen I, 54—60 das Gedrängte der Begriffe und der Beiwörter lebhaft empfinden, wie des Dichters Seele voll ist von dem Erlebnis der Mannigfaltigkeit und Fülle der Welt:

‚Hic segetes, illic veniunt felicius uvae.
Arborei fetus alibi, atque iniussa virescunt
gramina. Nonne vides, croceos ut Tmolos odores,
India mittit ebur, molles sua tura Sabaei,

at [1]) Chalybes nudi ferrum, virosaque Pontus
castorea, Eliadum palmas Epiros equarum?'

In lebhafter Sprache, zu der man die Gebärde des Sprechers hinzudenken muß, folgt Bild auf Bild, verschieden an Inhalt und Hintergrund: italische Getreidefelder, Weinberge, Obstgärten und Wiesen; östliche Erzeugnisse, auf Schiffen herbeigebracht: duftender Krokus, Elfenbein, Weihrauch, Eisen und Rennpferde. Hier will Vergil in der Nebeneinanderstellung der italischen und östlichen Welt außerdem noch anschaulich machen, daß diese Fülle und Reichhaltigkeit nicht auf eine Landschaft oder ein Land der Erde zusammengedrängt, sondern ausgegossen ist über den Erdkreis, der dem Dichter niemals eintönig erscheint, sondern bunt in dem ganzen Reichtum seines wechselvollen Aussehens und Ertrages.

Weit stärker noch kommt das Wissen Vergils um die Mannigfaltigkeit und Fülle der Welt im zweiten Buch zum Ausdruck, das dadurch das sonnigste der Georgika geworden ist. Hier strahlen ungebrochene Heiterkeit und Gesundheit einer wachsenden Natur.

In wundervoll lebendiger Weise und doch einfacher Tonart erzählt Vergil die verschiedenen Entstehungsformen der Sträucher und Bäume:

‚Principio arboribus varia est natura creandis.
Namque aliae nullis hominum cogentibus ipsae
sponte sua veniunt camposque et flumina late
curva tenent, ut molle siler lentaeque genistae,
populus et glauca canentia fronde salicta;
pars autem posito surgunt de semine, ut altae
castaneae, nemorumque Jovi quae maxima frondet
aesculus, atque habitae Grais oracula quercus.
Pullulat ab radice aliis densissima silva,
ut cerasis ulmisque; etiam Parnasia laurus
parva sub ingenti matris se subicit umbra.
Hos natura modos primum dedit, his genus omne
silvarum fruticumque viret nemorumque sacrorum.'
(II, 9—21).

Allein drei verschiedene Möglichkeiten besitzt also die Natur, um den Bestand ihrer Wälder zu mehren; sie kann Bäume hervor-

[1]) Bemerkenswert ist hier das „at". Mit stilistischer Feinheit wird durch die Gegensatzpartikel die Variation besonders hervorgehoben.

bringen ohne Samen, ganz durch eigene Kraft, wie Weiden, Ginster und Pappeln; doch bedient sie sich auch des Samens wie beim kräftigen, hohen Kastanien- und Eichbaum, oder sie läßt in einer dritten Form etwa den Kirschbaum und die Ulme aus kleinen Wurzelschößlingen zu dicken Waldbäumen sich entwickeln. Aber damit sind die Möglichkeiten nicht erschöpft:

‚Sunt aliae, quas ipse vias sibi repperit usus.
Hic plantas tenero abscindens de corpore matrum
deposuit sulcis, hic stirpes obruit arvo
quadrifidasque sudes et acuto robore vallos.
Silvarumque aliae pressos propaginis arcus
exspectant et viva sua plantaria terra;
nil radicis egent aliae, summumque putator
haud dubitat terrae referens mandare cacumen.
Quin et caudicibus sectis, mirabile dictu,
truditur e sicco radix oleagina ligno.
Et saepe alterius ramos impune videmus
vertere in alterius mutatamque insita mala
ferre pirum, et prunis lapidosa rubescere corna.‘ (II, 22—34).

Wenn die vorhin genannten Entstehungsarten natürliche sind, so wären diese künstliche zu nennen, denn erst die fortschreitende Erfahrung hat sie entdeckt, und sie sind bedingt durch die Hand des Landmanns. Wurzelschößlinge werden abgetrennt und einfach in die Erde gesteckt, größere Äste werden am Ende gespalten und eingegraben, vom Baume herabgebogene Zweige mit Erde bedeckt; abgeschnittene Zweige, ja Scheite von gespaltenen Stämmen vertraut man der Erde an, und auf jegliche genannte Weise wird es erreicht, daß ein neuer Baum oder Strauch sich zum Himmel erhebt. Auch duldet es die Natur, daß sie umgestaltet wird durch Pfropfen oder Okulieren:

‚Nec modus inserere atque oculos inponere simplex.
Nam qua se medio trudunt de cortice gemmae
et tenuis rumpunt tunicas, angustus in ipso
fit nodo sinus; huc aliena ex arbore germen
includunt udoque docent inolescere libro.
Aut rursum enodes trunci resecantur, et alte
finditur in solidum cuneis via, deinde feraces
plantae immittuntur: nec longum tempus, et ingens

exiit ad caelum ramis felicibus arbos
miraturque novas frondes et non sua poma.' (II, 73—82).

So ist nicht nur das äußerlich Greifbare in der Natur reichhaltig, mannigfach, sondern auch ihre Kräfte strömen in der verschiedensten Weise.

Nicht weniger Abwechslung herrscht innerhalb der einzelnen Arten der Flora. Anders ist die kretische Cypresse als die italische, verschieden Wuchs und Blatt der ölhaltigen Olive; Obstgärten sind so reich an allen möglichen Sorten, daß sie mit dem sprichwörtlich gewordenen Garten des Alkinoos in der Odyssee (VII, 114—21) verglichen werden können. In Syrien blühen und gedeihen die Birnen anders als in Crustumium im Lande der Sabiner, und größten Unterschied an Farbe, Geschmack, Qualität weisen sowohl die Weinsorten des Ostens und Italiens als auch innerhalb der verschiedenen Länder die der einzelnen Landschaften auf. Der eine schätzt lesbischen, der andere thasischen Wein, der eine will ägyptischen, der andere griechischen, beide verschieden an Kraft und Wirkung. Rhätien, Falerii, Aminaea, Phanae auf Chios, Argos, Rhodos sind Orte und Gegenden, die wegen der Güte ihrer Trauben auf der Höhe des Ruhmes stehen und doch wieder nicht gleiche Frucht tragen. So groß ist die Buntheit dieser Naturgabe in der Welt, daß Vergil darauf verzichten muß, die Namen der Weine vollzählig zu nennen:

‚Sed neque quam multae species, nec nomina quae sint,
est numerus: neque enim numero comprendere refert;
quem qui scire velit, Libyci velit aequoris idem
discere, quam multae Zephyro turbentur arenae,
aut ubi navigiis violentior incidit Eurus,
nosse quot Jonii veniant ad litora fluctus.' (II, 103—08).

Mit diesen Versen schließt der Dichter seinen Katalog, und durch die Betonung seiner Unzulänglichkeit, eine vollständige Aufzählung erreichen zu können, legt er es deutlich an den Tag, daß er die Idee der Mannigfaltigkeit und Fülle klar genug in seine Weltbetrachtung aufgenommen hat.

Gleich im Anschluß daran greift er den Gedanken der verschiedenen Bodenveranlagung, den er I, 52—53 bereits ausgesprochen hat, noch einmal wieder auf mit den Worten:

‚Nec vero terrae ferre omnes omnia possunt.' (II, 109).

Es enthält dieser Vers ein neues Thema, mit dessen Entwicklung (II, 110—135) Vergil einen weiteren Beweis liefert von dem bunten Charakter der Natur. Sein nächstes Ziel ist es freilich, den Bauern wegen der ländlichen Arbeiten auf die Verschiedenheit der Gewächse nach Boden und Lage aufmerksam zu machen, aber diese Absicht schließt die theoretische Erkenntnis ein, daß die Welt nicht einförmig und eintönig ist.

Fluß- und Sumpfgelände ist der passende Boden für Weiden und Erlen, auf dem Felsen gedeihen die Eschen, der Wein liebt offene Hügel, den Nordwind vertragen die Taxusbäume. Der Boden ist die Ursache, warum nur Indien dunkles Ebenholz, nur Saba Weihrauch besitzt, und Medien so reich ist an Heilkräutern.

An einer Stelle der Erdoberfläche aber ist der Boden so mannigfach fruchtbar, daß auf ihr gleichsam alle Reichhaltigkeit zusammengedrängt erscheint, und dieses Land ist Italien (II, 136-176). Die Natur hat es angefüllt mit Getreide, Wein und Vieh.

„Sed gravidae fruges et Bacchi Massicus umor
implevere; tenent oleae armentaque laeta." (II, 143—44).

Alle möglichen Metalle finden sich in seinem Boden: vor allem hat hier die magna parens, Saturnia tellus, die edelsten Menschen hervorgebracht, Vertreter aller Mannestugenden, durch die Rom die Hauptstadt der Welt werden konnte [2]).

Vielheit und Mannigfaltigkeit sieht der Dichter auch in der Welt der Sterne. Wunderbarste Formen von Bildern leuchten von oben herunter, die niemals stille stehen, sondern in ständiger Bewegung ihren Platz wechseln [3]). Er gedenkt der Sterngruppe, die den Namen Bär erhielt: der Schlange, des Hundes, des Tieres, des Ochsentreibers (I, 204—30). In Zonen ist das Himmelsfeld gegliedert, welches die Sonne ständig durcheilt (I, 233—39). Überall findet der Dichter so Mannigfaltigkeit, Reichtum und Fülle: auf der Erde, unter der Erde, über der Erde im Weltenraum.

Es ist hiermit der erste Wesenszug in Vergils Weltbild charakterisiert, der zwar noch wenig vom Innersten des Kosmos aufdeckt, aber immerhin zeigt, daß der Dichter sich mit Liebe in die

---

[2]) Die laudes Italiae werden unten S. 56 ff. im Anschluß an Georg. II, 136 ff. ausführlicher behandelt werden.

[3]) Im Eingangskapitel wurde schon des Zusammenhangs gedacht, in dem Vergil Gelegenheit nimmt, über den Himmelsraum zu sprechen.

Betrachtung desselben versenkt. Schon hier tritt eine Universalität des Schauens und Denkens zutage, die das Kleine mit liebevoller Beobachtung umfaßt und darüber das Große und Weite nicht vergißt.

2. Die Kraft des Lebens.

Eine andere Idee, unter der Vergil die Welt betrachtet, ist die des Lebens. Sie erhält dadurch eine besondere Note, daß der Dichter vor allem die Intensität und Kraft des Lebens betont, das die Welt durchwaltet. Vergils Weltanschauung hat durchaus dynamischen Charakter; nichts lag ihm ferner als eine seelenlose, mechanistische Weltbetrachtung, wie sie der Epikureismus, etwa eines Lukrez, vertrat. Die Welt, die er in Weite und bunter Fülle sah, war ihm durchwogt von flutendem Leben, das sich aus sich selbständig bewegte, nicht das Ergebnis sich stoßender Atome war. Leben bewußt als Kraft, als immanente Kraftquelle empfunden, bedeutet für ein Weltbild immerhin etwas anderes als die nüchterne Erkenntnis, daß es im Gegensatz zum Leblosen etwas gibt, das Lebendiges genannt wird.

Diese Seite der vergilischen Gedankenwelt wird besonders sichtbar in der Schilderung des Frühlings Georg. II, 323 ff.:

‚Ver adeo frondi nemorum, ver utile silvis;
vere tument terrae, et genitalia semina poscunt.
Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether
coniugis in gremium laetae descendit et omnis
magnus alit magno commixtus corpore fetus.
Avia tum resonant avibus virgulta canoris,
et Venerem certis repetunt armenta diebus;
parturit almus ager, Zephyrique tepentibus auris
laxant arva sinus; superat tener omnibus umor.‘

Der Dichter beschreibt hier das Hervorbrechen des neuen Lebens in der Natur unter dem Bilde von Empfängnis und Geburt. In den Versen 332 ff. charakterisiert er dann das Aufbrechen der Knospen und das kräftige Wachstum der jungen Sprossen:

‚Inque novos soles audent se germina tuto
credere, nec metuit surgentis pampinus austros

aut actum caelo magnis aquilonibus imbrem,
sed trudit gemmas et frondes explicat omnis.'

‚Audent', sagt Vergil, als ob es ein großes Wagnis wäre; ‚nec metuit' enthält noch eine Steigerung, da der Kampf mit dem wehenden Südwind und dem kalten, böigen Nordwind bereits einsetzt. Aber furchtlos folgt die Weinrebe dem Drängen ihrer inneren Kraft: sed trudit gemmas et frondes explicat omnis. Energievoll wirkt das scharfe, stoßartige ‚sed trudit gemmas' mit den durch Konsonanten geschlossenen Silben. Wucht erhält schließlich das Ganze durch die Spondeen, und zwar eine verhaltene Wucht, nicht unähnlich derjenigen, die der Vers Georg. IV, 174 malt:

‚Illi inter sese magna vi bracchia tollunt.'

Nun, wo die Fessel gesprengt ist, klingt frisch und heiter der zweite Halbvers: ‚et frondes explicat omnis.'

Aus all dem folgt, daß Vergil, wenn er diese Kunstmittel anwendet, um einen möglichst treffenden Ausdruck für den vorgefundenen Sachverhalt zu geben, sich der Idee von der Kraft des lebendigen Lebens bewußt war. Das, was er hier schildert, hat auch keineswegs den Anschein, Mechanik zu sein, sondern fast personhafte dynamische Energie. Lukrez atomisiert theoretisch, trotz seines schönen Proömiums des ersten Buches, die Lebenskraft und isoliert sie; Vergil läßt alles zu einer großen Kraft zusammenwirken: Luft, Regen, Erde, Saft, kurz die natura (II, 323—331). Der Frühling, in dem das Leben jedes Jahr wieder hervorbricht, ist gleichsam noch ein Abglanz jenes Frühlings der ersten Lebensschöpfung:

‚Non alios prima crescentis origine mundi
inluxisse dies aliumve habuisse tenorem
crediderim: ver illud erat, ver magnus agebat
orbis, et hibernis parcebant flatibus euri,
cum primae lucem pecudes hausere, virumque
terrea progenies duris caput extulit arvis,
inmissaeque ferae silvis et sidera caelo.' (II, 336—42).

Dieser schöpferischen Kraft gedenkt hier Vergil in Ehrfurcht, weil er in ihr die höchste Stufe jeglicher Kraftäußerung erblickt. Aber noch mehr — Vergil fühlt sich einem Geheimnis gegenüber, dem Geheimnis des Lebens, dessen Kraft ihm nicht durchsichtig ist. Darum will er seine Auffassung nicht mit absoluter Festigkeit vor-

tragen: crediderim. Er möchte glauben — beweisen kann er es nicht —, daß der Ursprung des Lebens in der Lebensfülle eines Frühlings, freilich eines noch viel größeren, umfangreicheren als des jetzt erlebbaren, gesetzt gewesen sein muß (II, 338—42); und ebensowenig wie er den ersten begreifen kann, vermag er die alljährliche Empfängnis und Geburt der neuen Natur zu verstehen, weshalb der Mythos das Unsagbare verdeutlichen muß:

‚Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether
coniugis in gremium laetae descendit et omnis
magnus alit magno commixtus corpore fetus.‘ (II, 325 ff.).

Hier fühlt der Dichter klar heraus: letztlich muß das Leben für die Erde eine „Empfängnis“ von oben, von außerhalb sein, Mutterschaft ist für die Erde ein Geschenk. Eigenartig berührt es auch, daß Vergil nur an dieser Stelle der Georgika dem pater den Beinamen omnipotens gibt. Vielleicht hat er es in der Ehrfurcht vor dem großen Abstand getan, der das Belebte vom Unbelebten scheidet.

Für Vergil hat das Leben etwas Stoßendes, Drängendes, Fortreißendes in sich. Als er die Reihe von Arbeiten geschildert hat, die auf Pflanzung und Pflege der Weinreben verwandt werden müssen (II, 354—419), erwähnt er im Gegensatz dazu Baumsorten wie Olive und Obstbäume, die, wenn sie einmal kräftig Wurzel gefaßt haben, der weiteren Pflege entraten können (II, 420 ff.). Charakteristisch sind für seine Vorstellung und sein Empfinden vom Leben die Verse, die er dem Obstbaum widmet:

‚Poma quoque, ut primum truncos sensere valentis
et viris habuere suas, ad sidera raptim
vi propria nituntur opisque haud indiga nostrae.‘ (II, 426—28).

Hier herrscht nicht die Anschauung vor, daß die Baumkrone von unten her ihre Nahrung zieht, um sich ausbreiten zu können, sondern Vergil sieht im Innern des Baumes eine Kraft tätig, die hinausstrebt und -dringt, die gleichsam mit Händen die Sterne greifen möchte.

Nicht übergangen sei an dieser Stelle Vergils Schilderung der Eiche, durch die seine Lebensvorstellung noch weiter deutlich wird. Georg. II, 288 läßt der Dichter den Landmann fragen, wie tief die Gruben vor dem Pflanzen der Bäume auszuwerfen seien. In der Antwort gibt er als Maßstab die Länge der Wurzeln unter der Erde an

und führt als Beispiel die Eiche an im Gegensatz zur kurzwurzligen Weinrebe:

‚Aesculus in primis, quae quantum vertice ad auras
aetherias tantum radice in Tartara tendit.
Ergo non hiemes illam, non flabra neque imbres
convellunt: immota manet, multosque nepotes,
multa virum volvens durando saecula vincit.
Tum fortis late ramos et bracchia tendens
huc illuc, media ipsa ingentem sustinet umbram.' (II. 291—97).

Hier beschreibt Vergil nicht die Unruhe der Lebenskraft, sondern ihre in sich selbst ruhende Stärke: sie wird weder durch Frost noch durch Winde erschüttert.

In strotzender Gesundheit zeigt sich ferner die Lebenskraft beim Blätterwerk mancher Bäume, weshalb Vergil von der luxuria foliorum redet (I, 191). Von üppiger Fruchtbarkeit (laetus: vgl. Cic. de or. III 155) sind die Saaten (I. 1), die Pflanzen (I. 339; III, 494), der Acker (I, 102). Mag auch manches trotz äußerlicher Kraft unfruchtbar bleiben, es schadet nichts. da ja Leben sprießt:

‚Infecunda quidem, sed laeta et fortia surgunt.' (II. 48).

Eine Lebensfülle herrscht in den Bäumen und Sträuchern. die unverwüstlich ist: der Gärtner kann Zweige abschneiden und sie in den Boden stecken, sie wachsen empor zum Baume (II. 23). er mag einen Baum umschlagen und zersägen. dieser trägt noch Leben in sich; formen kann der Mensch gleichsam das Leben durch künstlichen Eingriff. wie er will. aber er tötet nicht. sondern schafft sogar noch verbessertes Leben (II. 69 ff.). Inmitten des ihn umgebenden pulsierenden Lebens freut sich der Dichter gleichsam mit dem Baum, der der Kunst des Okulierens seine Frische verdankt. sonst hätte Vergil den launigen Vers II. 80 ff. nicht geschrieben:

‚. . . . nec longum tempus, et ingens
exiit ad caelum ramis felicibus arbos
miraturque novas frondes et non sua poma.'

Vergil hat Freude am Leben, weil es Leben ist. Psychologisch gesehen steht man. wenn Weltanschauung im aktiven Sinn aufgefaßt wird, vor einem Letzten in der Seele Vergils. Es ist möglich, daß die philosophische Ausbildung in der Schule Epikurs Vergils Denkweise entbunden hat, die letzte Quelle dieses Charakterzuges seines

Weltbildes im objektiven Sinn sprudelt im irrationalen Teil seiner dichterischen Persönlichkeit.

Noch kräftigeres Leben sieht Vergil in der Tierwelt. Hier zeigt sich ihm bereits ein ausgesprochener Wille zum Leben, der zuweilen in offenen Kampf übergeht. Beim Bienenvolke kann dieser Wille zur Erhaltung und Förderung des Lebens beobachtet werden als umsichtigste Organisation. Die Bienen bilden einen Staat mit monarchischer Spitze. Alle beseelt ein unwiderstehlicher Drang zu arbeiten; jede hat ihren Platz, denn es herrscht das Prinzip straffer Arbeitsteilung. Die einen schaffen draußen (IV, 158 f.), andere zu Hause (IV, 160 ff.), andere tun Wachdienste (IV, 165 ff.). So blüht ihre Arbeit und ist von Erfolg gekrönt:

‚Fervet opus, redolentque thymo fragrantia mella.' (IV, 169).

Trotz ihrer kurzen Lebenszeit von höchstens sieben Jahren erhalten sie in voller Gesundheit ihr Geschlecht:

‚Ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi
excipiat, neque enim plus septima ducitur aestas,
at genus inmortale manet, multosque per annos
stat fortuna domus, et avi numerantur avorum.' (IV, 206—209).

Äußerung der Lebenskraft ist dem Dichter schließlich der Amor. Er sieht in ihm eine rein animalische Funktion, zu deren Träger er auch den Menschen rechnet. Um Amor in seiner ganzen Kraft erscheinen zu lassen, wählt er gerade die robustesten Vertreter der Tierwelt Italiens, das Pferd und den Stier. Schon die gewöhnliche Kraft des Pferdes gleicht der des Sturmwindes, wenn es in Windeseile die Rennbahn durcheilt. Georg. III, 103 f. heißt es:

‚Nonne vides, cum praecipiti certamine campum
corripuere ruuntque effusi carcere currus etc.'

Wird es aber erst vom Amor erfaßt, dann ähnelt seine Kraft dem ‚furor':

‚Scilicet ante omnis furor est insignis equarum;
et mentem Venus ipsa dedit, quo tempore Glauci
Potniades malis membra absumpsere quadrigae.'
(III, 266—268) . . .
‚Ac neque eos iam frena virum neque verbera saeva,
non scopuli rupesque cavae atque obiecta retardant
flumina correptosque unda torquentia montis.' (III, 252—254).

So unbändig zeigt sich Amor in seinem Wüten. Kein animalisches Leben gibt es, das nicht von ihm durchwühlt wird:

‚Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque
et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres,
in furias ignemque ruunt: amor omnibus idem.' (III, 242 ff.).

In dieser Universalität der zeugenden Lebenskraft liegt wieder eine besondere Steigerung im Lebensbegriff, da Amor zugleich als einer gedacht wird, der aber allen immanent ist. In ihm schäumt die Welt gleichsam von Lebendigkeit und Lebensfülle und Verlangen nach Expansion des Lebens. Freilich braucht das Leben diese Intensität, weil aller Schicksal der Tod ist:

‚Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.' (III, 66—68).

3. Der Spender des Lebens.

Mit der Frage nach dem Ursprung des Lebens ist bei Vergil zugleich die Frage gestellt nach seinem Gott. Stets hat die Philosopie, wie ihre Problemgeschichte zeigt, diese Fragen miteinander verknüpft, wenigstens hat sie zu entdecken versucht, ob irgend eine Beziehung vorhanden sei zwischen der Gottheit und dem Entstehen des Lebens, oder, ganz allgemein gesprochen, zwischen Gott und Welt.

Aus Zweckmäßigkeitsgründen sei die Gottesfrage an die Spitze gerückt: ob nämlich Vergil, nach den Georgika zu urteilen, an ein vernünftiges, überaus mächtiges Wesen geglaubt hat, das sich irgendwie wesentlich von der Welt unterscheidet. Es ist hiermit nur gefragt nach seinem Glauben an die göttliche Existenz und nach der kausalen Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt, speziell zum Leben, also nicht nach Vergils Religion oder. modern ausgedrückt, nach seiner Religiosität.

Gleich sei gesagt, daß es sich um ein Kapitel der Vergilforschung handelt, das in manchen Punkten von Gelehrten als unlösbar bezeichnet wird [4]).

Wichtig ist es, bei der Untersuchung ständig im Auge zu behalten, daß Vergil aus einer Bauernfamilie stammt, an deren Götter-

[4]) Vgl. Sellar, Vergil, S. 218.

glauben gar nicht zu zweifeln ist[5]). Also stand es auch einmal im Leben für den Dichter fest, daß es eine Gottheit gebe. Nie hätte er in seinem Werke eine solche religiöse Wärme zeigen können, wenn er nicht in seiner Jugend echte Religiosität gekannt hätte, d. h. ihm die Existenz von Göttern nicht gewiß gewesen wäre, denn ohne diesen Glauben keine Religiosität. Und auf der anderen Seite hätte er ebenfalls nicht so warm von der Gottheit gesprochen, wenn er seinen Jugendglauben bis zur Leugnung jeglicher Gottheit aufgegeben hätte[6]).

Einige Götternamen in seinem Gedicht sind zweifellos symbolhaft gemeint; z. B. I, 418:

„. . . . et Juppiter uvidus austris
denset, erant quae rara modo, et quae densa relaxat.'

‚Juppiter uvidus' steht hier dichterisch für ‚aer uvidus'; oder I, 92 f.:

‚Ne tenues pluviae rapidive potentia solis
acrior aut Boreae penetrabile frigus adurat.'

Schwieriger wird eine Entscheidung bei den Götternamen, die am Anfang des ersten Buches angerufen werden, oder bei den sogenannten Landgottheiten von II, 493:

‚Fortunatus et ille, deos qui novit agrestis
Panaque Silvanumque . . . .'

Sicher ist, daß in der Anrufung im Proömium viel Konventionelles eingeflossen ist, z. B. die Zwölfzahl, die griechische Herkunft der Gottheiten[7]). Alles das mahnt zur Vorsicht in der Bejahung der Realität dieser Namen.

Zu einem festen Standort und zu einem sicheren Kriterium zu gelangen, scheint jedoch möglich zu sein, wenn klargestellt ist, ob in den Georgika etwa schon der stoische Gottesbegriff sich findet. Hat Vergil diesen in sein Weltbild hier mit aufgenommen, so darf logischerweise gesagt werden, daß er im allgemeinen die stoische

---

[5]) Vgl. G. Wissowa, Das Proömium von Vergils Georgika. Hermes 52, 1917, S. 98.

[6]) Zum Folgenden vgl. P. Postma, De numine divino quid senserit Vergilius. Amsterdam 1914; R. Heinze, Kultur der augusteischen Zeit. 1930, S. 43 ff.

[7]) Vgl. Wissowa, a. a. O. 98 f.

Theologie auch in der nächsten Auswirkung des Gottesbegriffes zu Ende gedacht hat [8]). Vergil würde somit unter diesen Götternamen verschiedene Wirkformen des einen Gottes verstanden haben. Zwar hüteten sich die Stoiker, beim gewöhnlichen Volke den althergebrachten Glauben und Kultus zu zerstören, weil sie in ihm wenigstens die Absicht vorhanden sahen, mit dem Göttlichen in Beziehung zu treten, aber Vergil, der bereits im Epikureismus gelebt hatte, darf unmöglich mit diesen ungebildeten Leuten auf eine Stufe gestellt werden [9]).

Vermutet werden könnte die Idee des stoischen Gottes in den Versen mit den Bezeichnungen ‚pater', ‚pater omnipotens', ‚Juppiter', ‚Aether', ‚natura'. Der Bequemlichkeit wegen seien die Verse hierhingesetzt.

In der Begründung der Mühe der menschlichen Arbeit heißt es I, 121 f.:

„. . . . . Pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit . . . . ."

Ebenso wird in der Behandlung der Wetterzeichen die Möglichkeit der Vorausschau der Witterung auf die ordnende Tat des Vaters zurückgeführt:

‚Ipse pater statuit, quid menstrua luna moneret,
quo signo caderent austri, quid saepe videntes
agricolae propius stabulis armenta tenerent.' (I, 353 ff.).

Ferner erscheint die Person des ‚pater' wieder in der Schilderung des aufbrechenden Frühlings II, 325 ff.:

‚Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether
coniugis in gremium laetae descendit et omnis
magnus alit magno commixtus corpore fetus.'

Im vierten Buch ist Juppiter derjenige, der die Bienen mit den eigenartigen Naturanlagen ausgestattet hat.

---

[8]) Für die Methode der Beweisführung ist zu beachten, was L. Schmidt, „Die Ethik der alten Griechen", Berlin 1882 I 52, sagt: „Die Dichter, die sich auf dem Boden des alten Mythos bewegen, halten begreiflicherweise die homerische Gewohnheit, von Zeus oder den Göttern zu reden, im Ganzen fest."

[9]) Vgl. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie. 4. Aufl., III, 1, 320 ff.

‚Nunc age, naturas apibus quas Juppiter ipse
addidit, expediam . . . . .' (IV, 149).

I, 60, wo Vergil die Verschiedenheit der Erdgegenden bespricht, ist natura die Ordnerin:

‚Continuo has leges aeternaque foedera certis
imposuit natura locis . . . . .'

Auch ist es ‚natura', die gewisse Bäume und Sträucher ohne Samen, wie oben (S. 9 ff.) des weiteren auseinandergelegt ist, entstehen läßt:

‚Hos natura modos primum dedit his genus omne
silvarum fruticumque viret nemorumque sacrorum.' (II, 20).

Allen diesen Namenssubjekten wird dieselbe Tätigkeit zugeschrieben: die des Belebens, des Gestaltens, des Ordnens. Ferner scheint bei ihnen, mit Ausnahme von II, 20 und II, 49, in denen keine Funktion genannt wird, die gerade Vernünftigkeit unmittelbar voraussetzt, die Eigenschaft der Vernünftigkeit ihnen gemeinsam zu sein, zumal auch die starke Personifikation auffällt: Juppiter — pater. Doch ist dagegen einzuwenden, daß auch Lukrez sich allenthalben dieser Titel bedient. Aber am meisten ist hervorzuheben die Teleologie in ihrem persönlichen Ordnen und Schaffen. Diese Ordner haben ein τέλος erfaßt und ein exemplar geschaut, um mit Rücksicht auf dieses Ziel die Mittel auszuwählen [10]).

Hier liegt nun wohl der Ansatzpunkt für die Behauptung, daß das Weltbild Vergils in den Georgika bereits die Idee des stoischen Gottes enthält. Diese teleologische Arbeitsweise kann niemals epikureisch sein, vielmehr ist sie das Charakteristikum der stoischen Gottheit. Dazu ist ferner die Stelle IV, 219 ff. heranzuziehen [11]), wo Vergil offensichtlich mit der stoischen Doktrin von der Immanenz der Gottheit in der Welt sympathisiert (deum ire

---

10) Vgl. besonders I, 121 f. und I, 353 ff.

11) ‚His quidam signis atque haec exempla secuti / esse apibus partem divinae mentis et haustus / aetherios dixere; deum namque ire per omnia, / terrasque tractusque maris caelumque profundum; / hinc pecudes armenta viros genus omne ferarum / quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas; / scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri / omnia, nec morti esse locum, sed viva volare / sideris in numerum atque alto succedere caelo.

per omnia), und ebenfalls Aen. VI, 724 ff. [12]), wo er sich klar zu dieser Ansicht bekennt. Der Dichter hätte also eine Entwicklung durchgemacht hinauf bis zum entschiedenen Stoizismus eines Chrysipp und Poseidonios. In den Georgika jedoch scheint er noch einer Anschauung zu huldigen, die die Allwirksamkeit der Gottheit anerkannte, aber die Immanenz Gottes in der Welt ablehnte und eine substantielle Scheidung Gottes und der Welt bevorzugte [13]). Eins darf nicht vergessen werden: daß nämlich der Stoizismus eine viel größere innere Beweglichkeit besaß als der starre Epikureismus. die sich viele für den Stoizismus interessierte Denker zu Nutze machten, indem sie manche Lehrstücke bejahten, andere ablehnten [14]). Das hat dann auch Vergil getan, der Georg. I, 415 für die Raben die Teilnahme am göttlichen Sein leugnet, nachdem er vorher (I, 121; I, 353) gute Beweise für die Annahme gegeben hat, daß sein Weltbild hier den stoischen Gott vertrete. Freilich dort, wo er das wunderbare Leben der Bienen beschreibt, klingt die Stellungnahme viel weniger entschieden, sogar sympathisierend. Bei einem Dichter wie Vergil mit einer so zartfühlenden und für das Erhabene so begeisterten Seele ist es nicht verwunderlich, wenn er sich auch in philosophischen Fragen von seinem Herzen beraten ließ [15]).

---

[12]) ‚Principio caelum ac terram camposque liquentis / lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet. / Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. / Igneus est ollis vigor et caelestis origo / seminibus, quantum non corpora noxia tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra.'

[13]) Vgl. Zeller, a. a. O., S. 574 f.; Diog. Laert. VII, 143; Stoic. vet. frg. III, 526 ff.; v. Arnim, Art. ‚Boethos" RE. III, 601 ff.

[14]) Vgl. Cic. de nat. d. III, 28.

[15]) Erwähnt sei hier noch ein Versuch von G. Kaul, Vergilius quatenus in Georgicon libris praecepta Epicuri secutus sit. Diss. Leipzig 1922, das Epikureische in den Georgika nachzuweisen. Leider hat sich der Verfasser wohl zu sehr von der Formulierung, die zweifelsohne stark an Lukrez anlehnt, zur Annahme einer Sachidentität verleiten lassen. Es versagt bei ihm die Interpretation. Wenn auch Vergil z. B. den Äther den pater omnipotens nennt, der das Leben im Frühling erzeugt (II, 325—327), und dieselbe Ausdrucksweise bei Lukrez sich findet, (I, 250—254), so könnten wir nur dann von epikureischer Philosophie an der Stelle reden, wenn auch nachgewiesen würde, daß dieselbe Sache unter der an sich gleichen Form bei beiden Dichtern vorhanden sei. Diese Untersuchung ist bei Kaul nicht angestellt. Nach dem, was oben gesagt ist, würde sie negativ ausfallen. Auch gibt der Verfasser selbst zu, daß Juppiter die Welt regiert, also kein Juppiter im Sinne Epikurs ist. Nun aber darf bei

Es bleibt nun noch die Frage nach der ontologischen Identität der Träger der oben genannten Namen übrig. Einen guten Ausgang bilden die beiden Versgruppen des ersten Buches I, 60 ff. und I, 121 ff. Nach I, 60 hat natura die Weltgesetze (leges et foedera) jedwedem Orte auferlegt (imposuit natura locis). Gerade dieses Wort ‚imposuit' drückt eine Distanz aus zwischen seinem Subjekt und dem mittelbaren Objekt „Universum", so daß ein wesentlicher Unterschied sichtbar wird von der ‚natura' des Verses II, 49: ‚quippe solo natura subest' und besonders von der des Verses IV, 149, in dem die Naturanlage der Bienen gemeint ist. I, 121 nimmt wieder Bezug auf die Einrichtung und Gestaltung der Welt, aber hier setzt Vergil, obschon es sich um dieselbe Tätigkeit handelt wie in I, 60, den Namen ‚pater' und meint sicher, da der Namensträger in finaler Tätigkeit geschildert wird, den Gott der Stoiker. Diese straffe Hinordnung der Welt kann, wie später gezeigt wird, nur das Werk der stoischen Gottheit sein. Es darf also wegen ein und derselben Handlung, die beiden zugeschrieben wird, mit vollem Grund behauptet werden, daß ‚natura' und ‚pater' gleichgesetzt werden können. Auch I, 353 ist der ‚pater' derselbe wie I, 121 und wie ‚natura' in I, 60. Zwar wird II, 325 der ‚pater omnipotens Aether' als Subjekt mit dem ‚pater' von I, 121 zu identifizieren sein, aber was von ihm ausgesagt wird, nämlich das ‚descendere in gremium coniugis', bedeutet ohne Zweifel in anthropomorpher Schilderung den göttlichen Einfluß auf das Erwachen des Lebens. Ebenfalls folgt aus ihren gleichen Funktionen die Identität von ‚Juppiter' und ‚pater' und ‚natura' (IV, 149; I, 60; I, 121). Mit Recht urteilt außerdem Postma (p. 135): ‚Cum nomen summi dei apud Romanos semper fuerit Juppiter, ob eam ipsam causam non est dubitandum, quin locutione, quae est ‚pater ipse', poeta intellexerit Jovem.' Desgleichen lehnt Postma die Bezeichnung des Namens Juppiter im Sinne einer rein physikalischen Macht oder eines mythischen Terminus, wie Sellar vorschlug, mit Recht ab (p. 134).

Die Untersuchung hat also ergeben, daß Vergils Weltbild höchstwahrscheinlich den stoischen Gottesbegriff als im Vordergrund stehend enthält, benannt unter verschiedenen Namen, aber im Wesensgrunde einheitlich. Ob bei den verschiedenen Benennungen ‚Juppiter' — ‚pater' — ‚natura' die Konzeption von Poseidonios ver-

Vergil sicher nicht angenommen werden, daß er Juppiter, der bei ihm mit dem „Äther" identisch ist und II, 325 den Beinamen Äther erhält, so versteht, wie Lukrez den Äther auffaßt.

liegt, der Zeus als Urkraft und φύσις als erstes Erzeugnis erklärte, mag schließlich dahingestellt bleiben [16]).

Von hieraus soll nun die Frage nach dem Verhältnis Vergils zu den vielen erwähnten Göttern dahin beantwortet werden, daß sie teils Namen des einen Gottes mit Rücksicht auf seine mannigfachen Wirkformen (Cerces, Amor etc.) sind, teils einfache Personifikationen von physikalischen Mächten (Boreas, Juppiter uvidus). Auch der Plural ‚dii' (in primis venerare deos I, 338) wäre dann in stoischem Sinn zu deuten.

Wenn so das Weltbild Vergils in seinem Gottesbegriff Hauptzüge der Stoiker aufweist, so darf man wohl im Hinblick auf den Charakter des Dichters sagen, daß er diese Ideen auch innerlich vor sich selbst vertreten hat. Seine Redeweise über den ‚pater' legt eine derartige Ehrfurcht an den Tag, daß es fast undenkbar erscheint, an seiner Ehrlichkeit zu zweifeln. Dies gilt auch schon für die allgemeinere Frage, ob Vergil überhaupt an eine Gottheit glaubte. Nie spricht er in den Georgika über sie oder ihre Verehrung ein abfälliges Urteil aus. Fast stellt er das Gebet um Hilfe als gleichwertig neben die eigene handwerkliche Tätigkeit, wie die Verse I, 155 ff. über die Verschlechterung der Ertragsfähigkeit der Erde dartun:

‚Quod nisi et adsiduis herbam insectabere rastris.
et sonitu terrebis aves, et ruris opaci
falce premes umbras, votisque vocaveris imbrem,
heu magnum alterius frustra spectabis acervom.'

‚In primis venerare deos', mahnt er I, 338. Die einzige Grundlage für solche Verse ist der Glaube an die Existenz einer göttlichen Macht. Vergil kennt zudem göttliches [17]) und menschliches Recht (I, 127, 505; IV, 562); ‚fas' bleibt aber ein Phantasiegebilde, fehlt der Rechtsträger, die Gottheit. Aus all diesen Sätzen spricht heiliger Ernst, so daß mit großem Vertrauen die religiösen Verse Vergils als Dokumente seines eigenen Gottesglaubens angesprochen werden dürfen. Die Nützlichkeitserwägungen beim Aufbauwerk der Regierung reichen psychologisch für die Erklärung der vergilischen Ausdrucksweise nicht aus.

Nachdem die Frage nach der Gottheit beantwortet und eine klare Scheidung zwischen ihr und der Welt bei Vergil festgestellt

[16]) Vgl. Diog. Laert. VII, 148; Zeller, a. a. O., III 1, 146.
[17]) I, 126: ‚Ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat.'

worden ist, soll nun das eingangs gestellte Problem vom Ursprung des Lebens weitergeführt werden. Als Vorbereitung zum nächsten größeren Abschnitt wird der Mensch in den Umfang des Begriffes „Leben" gleich mit hineingenommen.

Der Dichter teilt die Anschauung der damaligen Gebildeten, die meist das Leben als das Produkt der in der Erde schlummernden Naturkräfte sich vorstellten [18]). Faßbar wird seine Ansicht in II, 323 ff.,wo er den Frühling als die Zeit des sprossenden Lebens preist. Jedoch geht er hier auf die letzte Ursache zurück, auf den .pater omnipotens aether', der seine zeugende Kraft mit der Erde verbindet. Nicht anders sei es, meint Vergil, am Anfange der Tage gewesen, als ebenso in einem großen Frühling alles erste Leben mit Einschluß des menschlichen geschaffen wurde:

„. . . ver illud erat, ver magnus agebat
orbis, et hibernis parcebant flatibus euri,
cum primae lucem pecudes hausere, virumque
terrea progenies duris caput extulit arvis,
inmissaeque ferae silvis et sidera caelo.' (II, 338—42).

Wenn Vergil an anderer Stelle (I, 61—62) das Faktum der Entstehung des menschlichen Lebens mit dem Mythos von Deukalions Steinen wiedergibt, so geschieht dies nach einer Methode, in der Geschehnisse, die nicht mit dem Logos oder der Erfahrung faßbar sind, durch den Mythos dargestellt werden. Die These vom Frühling des Anfangs ist für Vergil eine auf die Erscheinungen des gegenwärtigen Frühlings gegründete Glaubensannahme: crediderim (II, 338).

Schärfer ausgedrückt liegt die Idee von der Erdgeburt des Lebens vor in den Versen II, 9—21. Hier spricht Vergil von den Bäumen und Sträuchern, die sponte sua hervorsprießen, und die Schilderung schließt ab mit den Worten II, 20—21:

„Hos natura modos primum dedit, his genus omne
silvarum fruticumque viret nemorumque sacrorum.'

Die Natur ist die erste Erzeugerin, d. h. die allgemeine Kraft, die sich in der Erde findet. In der Folge kommt er II, 47 ff. auf diese Arten zurück und lobt ihre Gesundheit: quippe solo natura subest (II, 49). Das Verhältnis der Gottheit zur Welt und zum

[18]) Vgl. W. Rodemer, Die Lehre von der Urzeugung bei den Griechen und Römern. Diss. Gießen 1928.

Leben muß also dahin bestimmt werden, daß nach den Georgika die Gottheit nicht unmittelbar das Leben hervorbringt und hervorgebracht hat, sondern die Kraft der Natur, die in der Erde wohnt.

II. DER MENSCH

Der Stoiker dachte sich die Erde stets als Wohnstätte der Menschen [1]). Alles, was sie trug und immer neu hervorbrachte, hatte im Menschen sein Ziel [2]); der Mensch bildete den Konvergenzpunkt alles Seins. Seitdem die Philosophie sich vom Universum weg mehr dem Menschen zugewandt hatte, stand dieser selbst im Mittelpunkt des Denkens; und zur Lösung der Frage, was es um den Menschen sei, wurde gleichsam das ganze Universum abgesucht [3]).

Auch Vergils Weltbild in den Georgika kennt kein anderes Zentrum als den Menschen. Der Dichter bietet in diesem einfachen Lehrgedicht eine Metaphysik des Menschen, wie sie in ihrer Geschlossenheit selten in der Antike gefunden wird, und für manche seiner Anschauungen trifft das Urteil Geffckens zu: „Was die griechisch-römische Kultur der Welt zu sagen hatte, das war ausgesprochen, als das Christentum in die Welt trat" [4]). Doch ist es nicht Vergils erste Absicht, diese Anthropologie zu lehren, vielmehr will er im Gang des großen Aufbauwerkes der damaligen Zeit dem Römervolke die Augen öffnen, um zu zeigen, daß das Land der ureigenste Mutterboden Roms ist, daß dort die Quellen seiner Kraft und seines Glückes liegen; denn Landvolk zu sein sei der erste Beruf jener Menschen gewesen, die als Stammväter diesen Äon eröffneten; als Landvolk habe Rom seinen Aufschwung genommen, und daß es wieder ein Landvolk werde, verlange die Diagnose der gegenwärtigen Schwäche des Volkskörpers. Rom war durch die aufsteigende Zivilisation allmählich dazu gebracht worden, sich des Landes zu schämen, und selbst die Großgrundbesitzer, die Herren des italischen

---

[1]) Vgl. Cic. de rep. I, 19.

[2]) Vgl. Cic. de nat. d. II, 37—38.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O., I 1, 137 ff.; Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren. Berlin 1924, 6. In: Bibl. f. Philos. hrsgb. v. L. Stein, Bd. 26.

[4]) Joh. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 1920, 3.

Bodens, waren längst keine eigentlichen Bauern mehr, sondern flohen in die Stadt, um von dort her die echten Bauern materiell und geistig zu ruinieren. Nicht zuletzt hatte auch viele die Scheu vor der Fron der Arbeit vom Lande in die Stadt gelockt [5]). Diese Volksnot schwebte Vergil vor Augen und ließ in ihm die Erkenntnis reifen, die er in seinem Loblied auf das Landleben mit den Worten ausspricht:

„. . . hinc patriam parvosque penates
sustinet . . .“ (II, 514).

‚Hinc‘, d. h. vom Lande her nimmt der Landmann das Vaterland und die Penaten gleichsam auf seine Schultern wie einst Aeneas [6]). Vergil konnte entscheiden, wo der größere Wert verborgen lag, ob in der Großstadt oder in den Tälern und Ebenen, weil er beides kannte. Als italischer Bauernsohn war er aufgewachsen nahe der ‚iustissima tellus‘, der allgemeinen Mutter Erde, und „nie sollte den Jüngling und den Mann die eingewachsene Liebe des Knaben zu solcher Landschaft verlassen, im Gegenteil, sie wuchs nur und verdoppelte sich im klaren Bewußtsein ihrer selbst“ [7]).

1. Der Mensch unter dem Gesetz.

Eine Grundthese der vergilischen Metaphysik vom Menschen lautet, daß der Mensch unter einem Gesetze steht. Freilich spricht der Dichter hier zunächst nur vom Landmann; aber weil er im Ackerbau, wie nachher dargetan wird, eine Grundform des menschlichen Lebens sieht, ist der Bauer in den Georgika der Repräsentant des Menschen überhaupt [8]). Mühevoll macht dieses Gesetz das Leben, das angefüllt ist mit dem Druck des ‚labor‘. Es spricht hier für den Ernst des Dichters, daß er bei seinem poetischen Versuch, an der Erneue-

---

[5]) Vgl. etwa Mommsen, Römische Geschichte, 7. Aufl., II 392 ff.; J. Vogt, Römische Geschichte. Freiburg 1932, S. 169 f., dort weitere Lit. im Anhang S. 339.

[6]) Vgl. Aen. II, 707 ff.

[7]) Vgl. Th. Häcker, Vergil, 1930, 29.

[8]) Stroux, a. a. O., S. 14: „In dem Bilde dieser Ordnung hat zwar nur ein Stand und also nur ein Teil der Menschheit seinen Platz, aber der Bauer ist doch unter den verschiedenen Ständen der Erdbewohner die Erstgeburt und in vielem der Repräsentant des Menschengeschlechtes.“

rung des Volkslebens mitzuarbeiten, den Beruf des Bauern nicht in einem übersteigerten Idealismus geschildert hat [9]).

Ruhig und gemessen beginnt Vergil I, 43 mit der Belehrung über das Pflügen im Frühling. Vor allem soll der Bauer nicht vergessen, bei all seinen Arbeiten sich vorher nach dem gewöhnlichen Verhalten des örtlichen Himmels und nach den Eigenheiten des jeweiligen Bodens und den ortsüblichen landwirtschaftlichen Methoden (I, 50—53) umzusehen, denn keine Gegend sei der anderen gleich, ein Grundsatz, der auf der ganzen Welt bei jedem Landwirt Gültigkeit habe (I, 54—59). Es liegt in diesem Fundamentalgesetz nun die Anerkennung einer Beschränktheit, eines Mangels auf Seiten der Erde, der aber in keiner Weise dem im ersten Abschnitt Gesagten widerspricht, wo die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit positiv gewertet wurde, da eine neue Beziehung hinzutritt, nämlich die zum arbeitenden Menschen. Die Erde wird jetzt gesehen als das Objekt menschlicher Tätigkeit, die durch Äußeres mitbedingt ist. Es folgt daher aus dieser Beschränktheit der Erde die Forderung unbedingter Anpassung an diese vorliegenden Gegebenheiten; also steht der Mensch schon in diesem Sinn unter einem Gesetz. Vergil hat diesen Gedanken der weisen Anpassung in den Versen I, 50—53 nicht als Folgerung ausgesprochen, sondern ihn als Forderung, als Mahnung hingestellt:

‚Ventos et varium caeli praediscere morem
cura sit ac patrios cultusque habitusque locorum,
et quid quaeque ferat regio et quid quaeque recuset.‘

Die Begründung für seine Mahnung gibt er in dichterischer Weise durch Schilderung der Ertragsverschiedenheit der einzelnen Länder (I, 56—59). Dann stellt er die erfahrungsgemäß gegebene Begrenztheit der Erde grundsätzlich fest, um gleichsam seiner Forderung höchste Sanktion zu verleihen und als die eine Grundthese seines Weltbildes hinzustellen, daß der Mensch wirklich gesetzesuntertan ist.

‚Continuo has leges aeternaque foedera certis
imposuit natura locis, quo tempore primum
Deucalion vacuom lapides iactavit in orbem,
unde homines nati, durum genus.‘ (I, 60 ff.).

[9]) Vgl. Tenny Frank, Vergil. A Biography, 1922, 160 f.

Der Inhalt dieser Gesetze ist nach dem Zusammenhang die vorher aufgezeigte Verschiedenheit der Fruchtbarkeit des Bodens und der varius mos caeli, m. a. W. alle Eigenschaften der physikalischen Welt des Himmels und der Erde. Den Zusammenhang stellt das Pronom ‚has' klar her. Ferner enthält dieses Pronomen die zeitliche Einschränkung auf diesen Äon, da mit ihm eine neue Gesetzgebung erfolgte.

Neben den ‚leges' nennt Vergil die ‚foedera'. Ihre Kontrahenten sind keine anderen als die einzelnen Gegenden und Länder, die in horizontaler, gleichsam sozialer Verbundenheit ihre speziellen Erzeugnisse dem italischen Menschen zuschicken:

‚. . . nonne vides, croceos ut Tmolos odores,
India mittit ebur, . . . etc.' (I, 56 ff.).

Was der Boden an universeller Ertragfähigkeit nicht besitzt und infolgedessen dem Menschen am jeweiligen Orte nur beschränkt an Umfang und Qualität bieten kann, das wird durch die Bündnisverbundenheit der verschiedenartigen Gegenden und deren Zusammenarbeit aufgewogen, so daß die Beschränkung des einzelnen Ortes dem Menschen nicht fühlbar wird. Auch der Himmel wurde in dieses ‚foedus' mit einbezogen, so daß Himmel und Erde aufeinander abgestimmt sind:

‚Tempus humo tegere et iamdudum incumbere aratris,
dum sicca tellure licet, dum nubila pendent.' (I, 213—14).

Die Sternbilder zeigen in ihren Auf- und Niedergängen dem Bauern, wann die Erde seine Feldarbeit erwartet (I, 204—30); die Sonne am Himmel regiert nicht nur da droben, sondern auch die Erde in den Jahreszeiten, in dem Wechsel von Tag und Nacht und in den verschiedenen Zonen; die Erde hingegen regt sich zum Leben oder wird tot, ganz wie der Himmel es will (I, 231 ff.; II, 315 ff.). Alle Lehren, die der Dichter im zweiten Teil des ersten Buches (I, 204 ff.) dem Landmann an die Hand gibt, bedeuten nur Schlußfolgerungen und Anwendungen dieser seiner These, daß Himmel und Erde sich hilfreich ergänzen. Ergänzen sollen sie sich aber nach einem ganz bestimmten Plan; nicht wahllos ist die Gesetzgebung und Bündnissetzung erfolgt, sondern in Umsicht und Ordnung, weshalb Vergil schreibt:

‚. . . certis inposuit natura locis.'

Das Wesentliche des Planmäßigen liegt jedoch in der teleologischen Zieleinstellung des Ganzen zum Menschen hin. Denn mit Rücksicht auf ihn ist die bunte Fülle der Erde in Form und raumzeitlichem Wechsel geworden. Gerade diese Beziehung drückt der Dichter durch die temporale Bezeichnung ‚continuo — quo tempore' aus, bei der die temporale Beziehung innerlich eine finale, teleologische mit einschließt: nicht nur b e i Erschaffung des Menschen, sondern auch f ü r den zu schaffenden Menschen. Freilich bedeuten diese Gesetze eine Einschränkung der Erde gegenüber der früheren Zeit, was erst durch den angeführten Mythos vom goldenen Zeitalter (I, 125 ff.) zum klaren Ausdruck kommt, aber das Wohltätige der Neugestaltung der Welt klingt schon an in dem Worte ‚foedera', ein Wort, das noch mehr als ‚lex' das Gutgemeinte durchblicken läßt. Wenn nun bei einer Handlung, die offenbar vernunftgemäß erfolgt, ein anderes Ereignis gerade im Augenblick der gesetzten Handlung entsteht und eine innere Beziehung der Handlung und des Ereignisses aufgedeckt werden kann, so darf mit Recht geschlossen werden, daß die Handlung in Hinordnung auf dieses Ereignis geschah. So hier: genau damals, als das Menschengeschlecht entstand, erfolgte durch die Natur die Neuordnung der Welt, und zwar in höchst planmäßiger Weise. Also geschah das alles mit Rücksicht, mit Hinordnung auf den Menschen, f ü r den Menschen, nicht nur beziehungslos b e i Erschaffung des Menschen. Die Verse I, 121 ff. legen diesen mehr erschlossenen Gedanken ausdrücklich dar; doch darüber später mehr [10]).

Nicht unwesentlich ist hier auch die offene Gegenüberstellung von Welt und Mensch; auf der einen Seite der neugestaltete Makrokosmos, auf der anderen Seite als Mikrokosmos der Mensch, der in seine für ihn eigens gebaute Wohnung eintritt. Das Band der Teleologie verbindet beide, aber doch inniger, als der Vergleich mit der Wohnung versinnbildlichen kann, da es sich beim Makrokosmos ebenfalls um einen lebendigen Organismus handelt.

---

[10]) Verwiesen sei noch auf I, 147—48, wo Vergil auch einen Gedanken der Teleologie durch einen Kausal- oder Temporalsatz verdeutlicht, je nachdem man das ‚cum' erklären will. Ebenso ist die Anwendung des Mythos von Deucalions Steinen nur wieder ein Mittel, um die erfahrungsmäßig nicht faßbare Tatsache der Geburt dieses gegenwärtigen Menschengeschlechtes darzustellen.

Der Bauer und in ihm der Mensch überhaupt steht also unter dem Gesetze, das der Natur seinetwegen aufgelegt ist. Vergil wiederholt I, 63 die Forderung der praktischen Anerkennung des Gesetzes:

„. . . . . ergo age terrae
pingue solum primis extemplo a mensibus anni
fortes invortant tauri . . .“

Die Kommentare bemerken dazu, der Dichter knüpfe nach der Episode wieder an die Vorschrift in I, 43—46 an[11]). Inhaltlich ist dies richtig, aber gedanklich bietet diese Erklärung zu wenig; sie muß und kann vertieft werden. Es bedeutet nämlich das ‚ergo‘ eine unmittelbare Schlußfolgerung aus der unabänderlichen (aeternaque foedera, wo aeterna *ἀπὸ κοινοῦ* gesetzt ist) Tatsache des Weltgesetzes. „Du also, Mensch“, sagt Vergil, „richte dich danach!“ Daß diese Schlußfolgerung ganz bewußt gezogen worden ist, zeigt die Dihärese und das neu einsetzende starke ‚ergo age‘, welches in diesem Falle mehr ist als eine leise folgernde Anknüpfungspartikel. Weil der Bauer Untertan wurde, deshalb muß er jetzt pflügen, hacken, die Wetterregeln beobachten; er steht hier Gegebenheiten gegenüber, auf deren Änderung und Gestaltung er keinen Einfluß hat und niemals gehabt hat, denn imposuit natura locis. Bitter ist es für den Menschen mit seinem starken Selbstgefühl, dies eingestehen zu müssen; vor nichts weicht er weniger gern zurück als vor einer *ἀνάγκη*, sei es der logischen, sei es der physischen, aber es bleibt dabei: Ergo age!

Es lohnt sich, einmal diesen Abschnitt (I, 43—70) nach seiner künstlerischen Gestaltung zu durchdenken. Die Weltanschauung ist beim Dichter, wie immer sie beschaffen sein mag, stets die Seele seines Schaffens und Gestaltens. Alles, was der Dichter in sich aufnimmt, empfängt neues Leben, neue Entelechie von seiner Weltanschauung. Nicht anders ist es bei Vergil gewesen. Hier in diesen Versen wird es einem greifbar vor Augen geführt; denn die erste weltanschauliche Wahrheit, die er in seinem Gedicht gleichsam thematisch ausspricht, bildet auch kompositionell wirklich das Zentrum des Abschnittes von etwa 30 Versen.

Räumlich mitten im Abschnitt steht der Satz vom Menschen. Seine Gestalt mit ihren Beziehungen zum Universum „herrscht“ vom Anfang des Abschnittes bis zu seinem Ende, oder vom ersten Vers

11) Vgl. Heyne-Wagner und Deuticke-Jahn zu diesen Versen.

an strebt alles zu diesem Zentrum hin. ‚India mittit ebur, molles sua tura Sabaei.' Der Mensch ist es letztlich, der durch seine Wesenheit die Verschiedenheit der Natur und ihrer Wirkmöglichkeiten bestimmt hat. Das ganze Weltgesetz, das Vergil nur zum Teil mit Worten ausgedrückt hat, lautet: Sicherung der menschlichen Existenz durch Zusammenwirken von Natur und menschlichem Tun. Der Mensch soll den Beschränkungen, die das Universum in seinem natürlichen Eigenleben durch das Gesetz hat erleiden müssen, durch gehorsame Unterordnung Rechnung tragen, m. a. W. er muß sich im Ackerbau der Natur anpassen. Anfang und Ende des Abschnittes geben diesen Gedanken der Unterordnung (cura sit praediscere — ergo age), von dem aus der Dichter vorstößt zum intentionalen Zentrum „Mensch". Ein gewaltiges metaphysisches Drängen liegt in dieser vergilischen Konzeption „Mensch — Welt". Der Dichter hat es nachgeahmt in dem inneren Drängen seiner Verse. Mit der Schnelligkeit des Gedankens durcheilt seine Phantasie die räumliche Weite und steht plötzlich am Anfang des Menschengeschlechtes, wo die Weltordnung erfolgt, um gleichsam noch die Einrichtung der Erde zur Wohnung des Menschen mitzuerleben: unde homines nati, durum genus. Hier läßt Vergil den Landmann stehen, damit er sinnend schaue und nachdenke, indem er ihn nicht mit derselben Schnelligkeit, mit der er ihn den Raum und die Zeit hat durchmessen lassen, auf sein Landgut zurückbringt. Nach einiger Zeit sagt er ihm still, aber fest: Ergo age! Im Vers liegt dazwischen die bukolische Dihärese, verstärkt durch den Satzschluß. Beide, Dihärese und Satzschluß, sind hier das Sinnbild jener Pause, in der der Landmann schauend anhält. Wohl selten ist die bukolische Dihärese so sinnvoll angewandt worden wie hier.

Aus all diesem wird auch klar, wie die ältere Redeweise der Vergilliteratur, die die metaphysischen, mythischen, erzählenden Teile, überhaupt alles, was nicht direkt lehrhaft war, als Episoden und Exkurse ansah, zu beurteilen ist. Es ist wahr, sie sind ein technisches Mittel des Dichters, Tiefe, Abwechslung und Leben in seine lehrhafte Darstellung hineinzubringen, aber sie sind doch entschieden höher einzuschätzen. Sie sind die tragenden Teile, die wesentlich die Komposition mitbewirken; von ihnen aus wird über den andern Stoff verfügt, über die Folge der Gedankenentwicklung, über Verteilung des Beweismaterials, wie dies alles im Abschnitt I, 43—70 belegt werden kann.

2. Degeneration.

Nach dem Vorhergehenden war der erste Inhalt des Gesetzes, daß die Erde auf ihren einzelnen Punkten nicht unbegrenzt ertragfähig ist, daß Himmel und Erde miteinander verbunden sind, beides mit Beziehung auf den Menschen. Nun wäre der Gedanke vorstellbar und realisierbar, daß das Erzeugte in seiner Fortpflanzung ewig auf der anfänglichen Höhe der Kraft und der Gesundheit verbliebe. Aber auf diesem Felde hat der ‚pater' bei seiner Gesetzgebung anders geplant; er hat dem Leben auf der Erde und seinen Erzeugnissen eine einschränkende Eigenschaft mitgegeben: die Degeneration. Den Nachweis für diesen Zug des vergilischen Weltbildes liefern vor allem die Verse I, 197—203, in denen der Dichter den Gedanken thematisch ausspricht.

Von I, 176 an trägt er einige von den ‚praecepta' der Vorfahren vor, deren letzte (I, 197) rät, jährlich von neuem die größten Ähren und Körner zum Säen auszulesen. Es sei dies nötig, um die Verschlechterung der Früchte zu vermeiden:

‚Vidi lecta diu et multo spectata labore
degenerare tamen, ni vis humana quotannis
maxima quaeque manu legeret.' (I, 197—99).

Mit diesen Worten meint Vergil nun nicht eine Erscheinung, die ab und zu eintritt, sondern für ihn bedeuten diese konkreten betrüblichen Erfahrungen der Verschlechterung eine Auswirkung des Gesetzes der Degeneration, d. h. die Dinge streben innerlich danach, immer schlechter zu werden. Der geschilderten Beobachtung, die er gemacht hat, fügt er den Satz hinzu:

‚. . . . . Sic omnia fatis
in peius ruere ac retro sublapsa referri
non aliter quam qui adverso vix flumine lembum
remigiis subigit, si bracchia forte remisit,
atque illum in praeceps prono rapit alveus amni.'
(I, 199—203).

Scheinbar hat Vergil diese Wahrheit durch Induktion gewonnen, wie das ‚vidi equidem' in I, 193 und das ‚vidi' von I, 197 andeuten möchte, aber in Wirklichkeit war es bei ihm wohl umgekehrt; von der aetas-aurea-Lehre her hat er diesen Gedanken als

feststehend übernommen und beleuchtet nun mit ihm die Erscheinungen der Natur, so daß er ihn in der Natur wiederzufinden glaubt.

Der Kern des Degenerationsgesetzes liegt in der Antwort auf die Frage, wohin die Dinge des Lebens in der Welt von sich aus hindrängen, bevor der Mensch auf dieselben einwirkt. Kraft ihrer Anlage könnten sie einer Höherentwicklung zustreben oder in ihrer Qualität und ihrer anfänglichen Lebensenergie verharren oder durch innere Bewegung der Tiefe, schließlich dem Tode entgegengehen. Vergil glaubt das Letztere.

Ferner ist der Umfang des Degenerationsgesetzes ein universaler, in dem es den ganzen Kosmos umfaßt. ‚Sic omnia', betont er, ‚in peius ruere et retro sublapsa referri.' Unentrinnbar liegt das Gesetz auf den Dingen, denn durch das Fatum ist es sanktioniert, und hat darum ewige Geltung wie das große Weltgesetz überhaupt mit seinen Anordnungen und Bündnissen (aeternaque foedera).

Es darf aber diese Anlage der Dinge nicht verwechselt werden mit dem, was tatsächlich mit ihnen geschieht. Wenn das Gesetz sich auswirken würde, wäre in gewisser Zeit das Ende allen Lebens erreicht, und die Welt würde bald aufhören, eine mögliche Wohnstätte der Menschen zu sein. Daß nun die Degeneration nicht überschnell vor sich geht und der Schaden jeweils einigermaßen behoben wird, dafür sorgt der Mensch: ‚ni vis humana quotannis maxima quaeque manu legeret.' Hiermit ist bereits das Problem der Arbeit berührt, von der im folgenden Abschnitt ausführlich die Rede sein wird.

Auch im dritten Buch hat Vergil in der Behandlung der Viehzucht das Gesetz der Degeneration zum Ausdruck gebracht:

> ‚Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
> prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
> et labor, et durae rapit inclementia mortis.' (III, 66—68).

Der Tod, das Ende des Lebens, ist ja nur ein Spezialfall der Degeneration, wenn diese soweit erfolgt ist, daß die Existenzbedingungen im Träger des Lebens selbst nicht mehr ausreichend vorhanden sind. Daß Leben überhaupt vorhanden bleibt, deswegen hat die Natur die animalischen Wesen, die zum größten Teil der fördernden Hand des Menschen entzogen sind, mit der sieghaften Kraft des Amor bewaffnet:

‚Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque
et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres,
in furias ignemque ruunt: amor omnibus idem.' (III, 242—44).

In der Degeneration wirkt alles zusammen: Anstrengung (labor), senectus und schließlich noch besonders die Krankheit (III, 68). Gerade die Krankheit ist eine derart destruktive Kraft, daß sie imstande ist, ganze Gegenden öde und tot zu machen; an dem Beispiel der norischen Viehseuche wird es verdeutlicht (III, 478 ff.). Ist das Leben aber vollständig vernichtet, so kann nur mehr eine göttliche Kunst neues Leben schaffen. Dies ist wohl der tiefe Sinn des Mythos von Aristaeus (IV, 281 ff.).

Hiermit ist das zweite große Stück der Weltanschauung in den Georgika umrissen. Der erste Teil, der die Mannigfaltigkeit und Fülle enthielt, war von freundlicher Natur und konnte in sich ganz positiv gewertet werden. Dieses zweite Stück zeigt eine wesentlich negative Note und gibt Grund zu einiger Betrübnis, zumal Vergil auch die leuchtenden Gedanken der aetas aurea mit hineinverflicht. Fülle und Beschränktheit mischen sich im Kosmos der vergilischen Welt und infolgedessen auch Freude und Trauer in dem, der unter Anleitung des Dichters die Welt betrachtet. Die Welt ist schön, aber sie entbehrt auch mancher Vollkommenheiten, die hinzugedacht werden können, und die der Dichter offenbar als zu einer vollkommen schönen Welt zugehörig gedacht hat. Für den Dichter selbst zeugt das bisher Gesehene von einer stets tiefer dringenden Schau und stets umfassenderen Sicht der Beziehungen, die im Kosmos walten. Mit Rücksicht auf den Menschen ist das ganze Weltall in Zusammenhang gebracht, die Kräfte der Erde sind planmäßig verteilt und in gewissem Sinn planmäßig gebunden, die Früchte der Erde bodenständig gemacht und in bestimmten Gegenden beheimatet, so daß zwar eine bunte Fülle vorhanden ist, aber überallhin verstreut sich findet. Jedoch hat alles dabei den Keim des Alterns und Vergehens in sich, aus Großem wird Kleines, aus Starkem Schwaches, aus Gesundem Krankes und Totes. Vor diese Gegebenheiten sieht Vergil den Menschen gestellt und rät ihm nun, zur Überwindung der Schwierigkeiten die Arbeit zu ergreifen nach dem Willen des ‚pater'.

3. Das Gesetz des labor.

Die Arbeit ist das Kind der menschlichen Lebenssorge, d. h. jenes Triebes, der als der größte in der Menschenbrust wohnt, des Erhaltungstriebes. Der Mensch will um jeden Preis leben, und wo er sich dem Tode gegenübersieht oder auch nur dem, was seinem Leben Abbruch tut, da fühlt er einen Stich im Herzen und ein quälendes Bedürfnis nach dem Leben. Dieses Gefühl mußte im Urmenschen erwachen, der nach Vergil am Anfange seines Geschlechtes armselig dastand. Schon die Tatsache, daß Armseligkeit der Charakter dieses Gegenüber von Mensch und Welt war, machte das Weltgesetz zu einem drückenden im Bewußtsein des Menschen.

Mühevoll wurde das Gesetz erst recht durch seine Auswirkung, indem es abgesehen vom Willen des Vaters (I, 121) nun letzter Grund für den Frondienst der Arbeit war. Denn das Problem bestand für den Menschen darin, die Beschränktheit der Erdfruchtbarkeit und die Degenerationstendenz und ihre Schäden in Arbeit zu überwinden. In dieser Not lagen für ihn ebensoviele Gründe und Motive, die Mühsal der Arbeit zu tragen, um am Leben zu bleiben.

Hier tritt also wieder das ‚ergo age' von I, 63 hervor, wo Vergil den Landmann auffordert zu pflügen, zu säen und die Zeichen am Himmel zu beachten. Dort wurde es Anpassung an die Gegebenheiten der Weltordnung genannt, weil die Tätigkeit eine einfache unmittelbare Schlußfolgerung aus den vorliegenden Eigenschaften der Welt war. Hier wird es labor genannt, wobei jeder der beiden Ausdrücke zwar dieselbe Sache meint, sie aber unter anderem Aspekt betrachtet. Vergil wird auch in seiner Weltanschauung bezüglich der Arbeit so tief, weil er nicht nur die Person des Menschen mit dem Kosmos in Beziehung bringt, sondern auch seine Tätigkeit. Man kann die Arbeit in sich sehen als reine anstrengende Leistung des Menschen, aber mit Vergil muß man sie anerkennen als Forderung der Gestalt des Kosmos und als Aufgabe am Kosmos, will man seiner Arbeitsidee verstehend entsprechen. Vergils Arbeitsbegriff ist zum großen Teil vom Gedanken der Ergänzung beherrscht, da der Mensch von sich aus das ergänzen muß, was der Welt mangelt; dazu zwingt ihn die Not, weil sonst sein Leben dem Tode geweiht ist.

Wegen dieses Ergänzungscharakters wird auch der Arbeitsbegriff Vergils so umfassend: alles, was der Mensch zur Stützung seines Lebens in allgemeiner Form tut, nennt Vergil ‚labor', Arbeit,

Mühe. Labor lastet schon auf dem Bauern, wenn er die Mahnung der Verse I, 51—53 befolgt:

‚Ventos et varium caeli praediscere morem
cura sit ac patrios cultusque habitusque locorum,
et quid quaeque ferat regio et quid quaeque recuset.‘

Jegliche Anweisung in den vier Büchern der Georgika geht auf eine Arbeit, mag sie körperlicher, mag sie geistiger Natur sein. Labor ist es, wenn der Bauer in verständiger Fruchtfolge das Feld ein Jahr lang brach liegen läßt, damit der Acker neue Nahrung schöpfe, wenn er auf Getreidearten, die dem Boden viel Kraft entziehen, solche Sorten folgen läßt, die dies weniger tun, oder wenn er eine energische Düngung vornimmt (I, 71—93). Arbeitend hilft er dem Acker (I, 95) mit Karst und Pflug; arbeitend ergänzt er die unzulängliche Bewässerung, wenn er Feuchtigkeit zuführt durch Berieselung der Felder aus Flüssen und Sümpfen (I, 94—117). Mag er schaffen am Vieh oder an Ackergeräten, mag er nachsinnen über Verbesserung seiner Arbeitsbedingungen (I, 133: ut meditando extunderet artes), hier wie dort leistet der Bauer Arbeit. Arbeit liegt auch in der Beobachtung der Himmelsgesetze. Dadurch hilft er der Erde und ihren Früchten, denn diese sind auf den Himmel und seine Zeiten angewiesen, weil Erde und Himmel durch Bündnis miteinander verbunden sind, so daß nun der Landmann seine Saaten gleichsam in das Wirkfeld von Himmelskraft und Erdfruchtbarkeit hineinstellen muß. Diese Beachtung des Himmels ist eine apodiktische Forderung, die I, 204 ff. ausgesprochen wird:

‚Praeterea tam sunt Arcturi sidera nobis
Haedorumque dies servandi et lucidus Anguis,
quam quibus in patriam ventosa per aequora vectis
pontus et ostriferi fauces temptantur Abydi.‘

Scheinbar aber wird der Bauer dadurch, daß er sich an das Eigengesetz des Himmels hält, zu mancher Untätigkeit verurteilt; aber doch nur scheinbar. Denn vieles, was sonst in Eile geschehen müßte, kann jetzt in Ruhe und Gründlichkeit vor sich gehen, z. B. Instandsetzen der Geräte oder Arbeit fürs Vieh. Tage, die gänzlich „arbeitslos“ sind, gibt es für den Bauern niemals, selbst nicht an religiösen Festen und bei Regenwetter (I, 257—75).

Daß Vergil auch diese mehr passive Haltung des Menschen mit in den Begriff des ‚labor‘ hineinnimmt, hat seinen Grund mit in

ihrer Wirkung auf das Gemüt. Ständig auf dem Sprunge sein, ständig sich nach Gegebenheiten richten zu müssen und nicht unabhängiger Herr sein zu können, ist etwas Drückendes für das Selbstbewußtsein, darum wirkliche Mühe, und nicht ohne Anstrengung des Geistes werden durch Jahre hindurch diese Kenntnisse erworben. Nichts, rein gar nichts bringt der Landmann heim, was er sich nicht wirklich auch erarbeitet hat.

Arbeiten muß der Bauer, damit die Erde etwas gibt, aber auch, daß das Gegebene erhalten bleibt, denn nach dem Gesetz der Degeneration droht allem Verderben. Kaum hat der Ackerbau unter den Menschen eingesetzt, da zeigen sich schon die Hindernisse:

‚Mox et frumentis labor additus, ut mala culmos
esset robigo, segnisque horreret in arvis
carduus: intereunt segetes, subit aspera silva,
lappaeque tribolique, interque nitentia culta
infelix lolium et steriles dominantur avenae.' (I, 150 ff.).

Nur Arbeit kann den Verfall aufhalten und die Frucht sichern:

‚Quod nisi et adsiduis herbam insectabere rastris,
et sonitu terrebis aves, et ruris opaci
falce premes umbras, votisque vocaveris imbrem,
heu magnum alterius frustra spectabis acervum,
concussaque famem in silvis solabere quercu.' (I, 155 ff.).

So vieles gibt es, was der Bauer immer wieder schützend von seiner Hände Werk abwehren muß:

‚. . . . . improbus anser
Strymoniaeque grues et amaris intiba fibris
officiunt aut umbra nocet.' (I, 119 ff.).

Seiner kunstvoll angelegten Tenne schaden die Maus, der Maulwurf, die Ameise (I, 181 ff.); so vieles wird zerstört von Sturm, Regen und Kälte (I, 311 ff.). Ungeheuer viel Sorge und Arbeit muß er verwenden auf die Fortpflanzung seines Viehes, dessen Kraft und Blüte ständig vor seinen Augen dahinschwindet (III, 65 ff.). Stark kann das Gemüt des Landmanns durch den Verlust von Tieren betroffen werden, namentlich, wenn Krankheit und Tod in die Herden einbricht:

‚Quid labor aut benefacta iuvant, quid vomere terras
invertisse gravis?‘ (III, 525 f.).

Einbuße an Vieh bringt dazu vermehrte eigene Anstrengung mit sich:

‚Ergo aegre rastris terram rimantur et ipsis
unguibus infodiunt fruges, montisque per altos
contenta cervice trahunt stridentia plaustra.‘ (III, 534 ff.).

All diese Gedanken waren dem Dichter gegenwärtig, als er die norische Viehseuche schilderte als Beispiel des bäuerlichen ‚labor‘ von rein passivem Charakter:

‚Hic quondam morbo caeli miseranda coorta est
tempestas totoque autumni incanduit aestu,
et genus omne neci pecudum dedit, omne ferarum
corrupitque lacus, infecit pabula tabo.‘ (III, 478 ff.).

Auch der Amor, den die Natur den lebendigen Wesen zur Überwindung des Todes ihrer Arten gegeben hat, wird so oft der Anlaß und Ausgangspunkt der Vernichtung. Amor ist eine blinde Kraft (caecus amor III, 210); er verschleudert nur zu leicht sein Gut, indem er Raubbau treibt mit seinem Besitze. Aufgabe wird es hier für den Menschen, ergänzend und lenkend einzugreifen, das Vernunftlose durch seine Vernunft zu bereichern:

‚Sed non ulla magis viris industria firmat,
quam Venerem et caeci stimulos avertere amoris,
sive boum sive est cui gratior usus equorum.‘ (III, 209 ff.).

Die Erfahrung zeigt hinlänglich, wie notwendig es ist, daß der Mensch auf diesem Gebiete dem Tiere seine Hilfe angedeihen läßt. Vergil gibt als Beweis ein Paar von Stieren, die sich um das Objekt ihrer Brunst bis aufs Blut bekämpfen (III, 220 ff.), ein Beispiel nur für eine allgemeine Erscheinung in der belebten Welt. Gleich darauf holt er aus zu der Schilderung des ungezügelten Amor bei den anderen Gattungen und Arten, welche der lenkenden Arbeit des Menschen nicht erreichbar sind:

‚Tempore non alio catulorum oblita leaena
saevior erravit campis, nec funera volgo
tam multa informes ursi stragemque dedere
per silvas; tum saevos aper, tum pessima tigris,
heu male tum Libyae solis erratur in agris.‘ etc. (III, 245 ff.).

Alle werden vom ‚furor amoris' erfaßt, bei allen findet sich dasselbe Bild: ungezügelt und unbeeinflußt erzeugt oft Amor nicht Leben, sondern Tod. Selbst der Mensch wird nicht ausgenommen, wie Vergil in einem allgemeinen Satz behauptet (III, 242—44) [12]) und in dem Schicksal von Hero und Leander illustriert [13]).

Was bisher behandelt ist vom ‚labor', bezieht sich nur auf seine nächste Ursache und auf den Umfang seines Objektes. Er wird geboren aus der Gestalt des Kosmos, wie er vom Menschen vorgefunden wird. Die Erde, sich selbst überlassen, gibt dem Menschen nicht ständig das, was er zum Leben braucht. Das Weltgesetz, das die Erde in ihren Erzeugnissen einschränkt und in eine absteigende Bewegung versetzt hat, fordert zur Sicherung der menschlichen Existenz die Arbeit des Menschen als Ergänzung. Es ist ein wirkliches Mühen, das der Dichter hier meint, denn er braucht bewußt ständig jenes Wort, welches angefüllt ist mit den Empfindungen des Lastenden und Mühevollen, labor, obschon ihm auch andere mehr neutrale Ausdrücke zur Verfügung gestanden hätten.

Dieses an sich schon sinngefüllte Wort bereichert er I, 146 mit dem Adjektiv ‚improbus', das noch den Begriff des Übermäßigen in sich schließt. Vor allem aber wird die Arbeit zum wirklichen ‚labor', zur drückenden Last, weil Vergil die ganze Linie des Arbeitsprozesses entlang sieht bis zum endlichen Erfolg oder Mißerfolg. Vergils Arbeitsbegriff ist gefüllt mit der Idee der Gefahrnis. Besonders dem Landmann, der sich stets so vielen unerreichbaren Kräften und Mächten gegenübersieht, wenn er an sein Werk denkt, wird seine Unsicherheit und völlige Abhängigkeit bewußt, so daß er mehr als Menschen anderer Berufe dem seelischen Druck ausgesetzt ist. Wer daher nur bis hierher Vergils Anschauung von der Arbeit betrachtet, hat Grund, diese Anschauung eine pessimistische zu nennen. Sie zeugt zwar von großer Tiefe in der Begründung der Arbeit, aber all

---

[12]) ‚Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque
et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres,
in furias ignemque ruunt: amor omnibus idem.'

[13]) III, 258—63:
‚Quid iuvenis, magnum cui versat in ossibus ignem
durus amor? nempe abruptis turbata procellis
nocte natat caeca serus freta; quem super ingens
porta tonat caeli, et scopulis inlisa reclamant
aequora; nec miseri possunt revocare parentes
nec moritura super crudeli funere virgo.'

diese theoretischen Vorzüge seiner Sicht würden doch den Schleier der Trauer nicht wegreißen. Der Mensch stände armselig da in der Welt, als ein nur zu harter Fron Verurteilter.

Die Grundlage der Arbeit hat Vergil hier zunächst nur für den Landmann aufgedeckt, aber sie hat ihre Geltung für den Menschen überhaupt. Denn letztlich lebt jeder Mensch von der Erde, mag auch der Weg der Güter, durch welche die Existenz der Menschheit gesichert wird, von der Erde zum aktuellen Gebrauch nicht immer gleich lang sein. Irgendwo und irgendwann war Arbeit notwendig, damit „Erdengüter" auf den Tisch kamen, und zwar Arbeit, die letztlich sich unmittelbar mit der Erde beschäftigte. Der Ackerbau ist der erste und wesentlichste Beruf der Menschheit. Daher ist es richtig, im Anschluß an Vergils Georgika allgemein von der menschlichen Arbeit zu reden, deren Grundlage aufzuzeigen der Dichter versucht hat. Vergil sah mit klarem Auge den Kampf des Menschen um seine Existenz, aber er war Wegweiser zum Siege durch die Betonung der Arbeit:

„. . . . . labor omnia vicit
improbus et duris urgens in rebus egestas.' (I, 145 f.).

4. Das Gesetz des „Vaters".

Die Tatsache des mühevollen Weltgesetzes bedeutet für den Landmann, der nicht gerade stumpf sein Leben fristet, eine geistige Not, die gehoben werden, und für die Weltanschauung eine Aporie, die gelöst werden muß. Ganz allgemein gesprochen sieht er sich dem Problem des Leidens gegenüber. Vergil hat eine Lösung gefunden und fügt sie seinem Gedicht ein, um es zu höchster Höhe zu erheben. Daß die Einfügung organisch ist, wird sich von selbst zeigen.

Mit derselben oder mit noch größerer Einfachheit als in I, 60 ff. gelangt der Dichter in den Versen I, 118 ff. mitten in die Philosophie hinein, jetzt in die Tiefen einer Theodizee. Aber der Abschnitt enthält noch mehr als reine Theodizee, er bietet außerdem den Aufriß einer Kulturphilosophie. Es soll nun dargetan werden, wie Vergil seinen sich mühenden Menschen versöhnt, indem er ihn auf die Vatergesinnung des Weltordners aufmerksam macht; wie der Vater Mittel an die Hand gibt, die Not zu lindern, und schließlich, wie die Arbeit eine wahrhaft wertschaffende ist.

Als Vergil die Mühe der körperlichen Arbeit geschildert hat, fügt er I, 118 ff. in kurzen Worten eine Charakterisierung des Mißerfolges hinzu:

‚Nec tamen, haec cum sint hominumque boumque labores
versando terram experti, nihil improbus anser
Strymoniaeque grues et amaris intiba fibris
officiunt aut umbra nocet.‘

Mit einem schneidenden Akzent klingt die Schilderung der armseligen Lage des Landmanns aus in ihrem charakteristischen Begriff:

‚Aut umbra nocet‘. Unmittelbar darauf schließt sich die Lösung der Schwierigkeit an mit dem milden Wort: ‚Pater ipse colendi haud facilem esse viam voluit‘, als wenn der Dichter die Unlösbarkeit des Problems in dem Aufeinanderprall der gefühlsmäßig fast kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffe dartun wollte. Scharf, gleichsam Front gegen Front, stehen so Aporie und Lösung in ihren Kennworten und Hauptgedanken sich gegenüber, und die männliche Cäsur mit dem Satzschluß bringt symbolisch den inneren Gegensatz schön zum Ausdruck.

Aber es liegt auch noch etwas anderes in der Stellung der Worte. Auf eine so brennende Frage mußte eine unmittelbare, vor allem versöhnende Antwort gegeben werden. Darum setzte Vergil sofort an den Anfang jenes Wort, das schon so oft zu einer ‚complexio oppositorum‘ geworden ist: ‚Pater‘. Wer Vater sagt, schließt gleichsam das Verbum nocere als Prädikat aus, oder wenn ein Vater wehetut, so nimmt der Begriff „Vater“ der Handlung doch den Stachel des Übelwollens. ‚Pater ipse colendi haud facilem esse viam voluit‘: dieser Satz ist gefüllt mit Ehrfurcht vor dem Willen des Vaters, mit einer Ehrfurcht, die schon mehr bedeutet als rituelle Frömmigkeit gegenüber den Staatsgöttern; sie ist im Kern Hingabe, Unterwerfung unter den heiligen, unverletzlichen Willen einer Gottheit. Der Gutheit und absoluten Hoheit des Vaters entspricht beim Landmann, oder soll hier entsprechen, die demütige Ehrfurcht, die annimmt, was der Vater auferlegt; die objektive Lösung geht zu einer subjektiven über. Geistige Not und sachliche Aporie sind überwunden. Es hat hier zugleich die Lehre von der *πρόνοια* im Weltbilde Vergils ihren Triumph gefeiert. Das schwerste und drückendste Problem, das des Leidens, soll der Bauer entkräften durch das blinde

Vertrauen zum guten Willen des Vaters. In klarer Vorausschau der Schwere des menschlichen Lebens und in vollem Verantwortungsbewußtsein setzte der Vater die Weltordnung; aber er sah, daß es ein wirklicher Weg sei, gut für den Menschen.

Gemildert hatte der Vater die Lage schon durch Einrichtung einer Wegweisung von seiten des Himmels. Er konnte es, da er die Weltordnung als Ganzes aufbaute. In der Eigengesetzlichkeit der Erde war Rücksicht genommen worden auf die des Himmels (has leges aeternaque foedera I, 60), und Himmel und Erde waren nicht in größerem Umfange gebunden und machten den Weg nicht schwieriger, als der Mensch es ertragen konnte.

Der erste große Wegweiser ist die Sonne. Darum schreibt Vergil als Abschluß seiner Darlegung über die Herrschaft der Sonne am Himmel:

‚Hinc tempestates dubio praediscere caelo
possumus, hinc messisque diem tempusque serendi,
et quando infidum remis impellere marmor
conveniat, quando armatas deducere classis
aut tempestivam silvis evertere pinum.‘ (I, 252—56).

Großen Wert hat für den Bauern besonders dieses Wissen um die rechte Zeit, weil er die Gegebenheiten des Wetters einfach hinnehmen muß, ohne daß er sie nach seinem Willen irgendwie gestalten könnte; für ihn bleibt nichts anderes übrig als sich ihnen anzupassen. Eine Wohltat bedeutet es also, wenn er sie im voraus erfahren kann. Immer wieder mahnt Vergil, sich an die Zeichen der Sterne zu halten, damit der Mensch der Zerstörung seines Werkes vorbeuge:

‚Hoc metuens caeli menses et sidera serva.‘ (I, 335).

Auch der Mond läuft seine Bahn als Freund des Menschen, ihm glückliche und unglückliche Tage verheißend. Seine Prophetenaufgabe wurde vom Vater klar bestimmt:

‚Ipse pater statuit, quid menstrua luna moneret,
quo signo caderent austri, quid saepe videntes
agricolae propius stabulis armenta tenerent.‘ (I, 353—55).

Der Mond setzt den Himmel und das Meer und die Atmosphäre und die Tiere in Bewegung, aus deren Verhalten wiederum nützliche

Erkenntnis gewonnen werden kann. Die ganze Natur bis zum Blitz am Nordhimmel läßt etwas über die Zukunft der Wetterverhältnisse durchblicken. Und sollte jemand die freie Natur wenig zu Gesicht bekommen, wie die Mägde des Hauses, so macht schon der Docht der Lampe aufmerksam (I, 351—92). Mit Recht fällt darum Vergil das Urteil:

„. . . . . numquam imprudentibus imber
obfuit . . . . .‘ (I, 373).

Spender dieser Wohltat ist die Güte des Vaters:
‚Ipse pater statuit‘.

Aber noch mehr. Auch die Wiederkehr des guten Wetters hat der Vater erkennen lassen (I, 393—423). Propheten werden wiederum die Sterne am Himmel, die Vögel in der Luft. Des Vaters Güte ist jedoch noch nicht zu Ende; ‚Sol‘ und ‚Luna‘ sagen sogar voraus, wie es am folgenden Tage sein wird. Dieser wird sich danach richten, ob der Mond am Abend einen „Hof“ hat oder nicht, ob er rötlich erscheint oder klar. Ebenso verhält es sich mit der Sonne: mag sie auf- oder niedergehen, stets kündet sie die Zukunft der Wetterverhältnisse. Fest und bestimmt beschließt Vergil den Abschnitt über die Wettervoraussage mit dem vertrauensvollen Satz:

‚Sol tibi signa dabit‘ (I, 462).

Und jetzt erhebt sich das erste Buch zu einer pathetischen Höhe, wie das Gedicht an metaphysisch tiefen Stellen sie sonst nicht zeigt. Mit der gleichen Sicherheit, mit der der Dichter vorher abgebrochen hat, setzt er wieder ein: ‚Solem quis dicere falsum audeat?‘ ‚Sol‘ sagt sogar Ereignisse vorher, die vom freien Menschenwillen verursacht werden. So traten z. B. nach Cäsars Tode oft furchtbare Zeichen an der Sonne auf, die auf den Bürgerkrieg aufmerksam machen wollten. Darum mußte er kommen, denn ‚Solem quis dicere falsum audeat‘? Ergo, so schließt der Dichter die Liste der Vorzeichen (I, 489 f.):

„. . . . inter sese paribus concurrere telis
Romanas acies iterum videre Philippi.‘

Aber oft geschieht es im Leben des Landmannes, daß kein Wegweiser mehr vorhanden ist, oder daß das Ungemach unmittelbar droht. Auch da hat die Vorsehung ihn nicht ganz hilflos gelassen.

„Halte Ausschau nach den Sternen", hatte Vergil zwar gesagt, doch gleich hinterher folgt das berühmte Wort:

‚In primis venerare deos, atque annua magnae
sacra refer Cereri laetis operatus in herbis
extremae sub casum hiemis, iam vere sereno.' (I, 338—40).

Wertbetont ist das ‚in primis' an den Anfang gesetzt. Grundlage des Gebetes und der Opfer ist, daß die Güte des Vaters, durch die Bitten des hilflosen Menschen bewogen, sich herbeiläßt, gegen den natürlichen Lauf der Dinge ihre Macht für den Menschen zu gebrauchen. Also Religion und eigene Arbeit sind die starken Stützen des Menschen gegenüber den Gewalten über ihm. Verwendet er diese Mittel, dann darf er beruhigt sein:

‚Tum pingues agni et tum mollissima vina,
tum somni dulces densaeque in montibus umbrae.' (I, 341—42).

Dabei leuchtet trotz allen Vertrauens auf Hilfe der Gottheit ein Stück von realistischem Optimismus aus Vergils Seele hervor, indem er sich nicht auf die Seite derer stellt, die sagen, die Welt und ihre Einrichtung sei wesentlich schlecht, sondern unverbrüchlich bleibt es gewiß, trotzdem so manches angenehmer sein könnte: die Weltordnung ist gut. Schlecht wäre sie nur dann, wenn es für den Menschen wesentlich unmöglich wäre, daß er seine Existenz sichert. Vergil sagt zwar, der Weg sei schwer (I, 123), aber nie, daß er nicht gangbar sei. Als universaler Denker sieht er nicht einseitig, isoliert weder das Gute in einer Idealisierung, die vor den Tatsachen keinen Bestand hat, noch das Böse, daß er dem Pessimismus verfällt. Er trennt weder Himmel und Erde vom Menschen, noch die Gottheit von Welt und Mensch, sondern verbindet alle drei in dem einen Ziel, in dem ‚bene vivere' des Menschen.

In kausaler Reihenfolge gesehen stellt Vergil die Gottheit selbstverständlich an die Spitze, aber in seinem metaphysischen Gesamtweltbild ragt bezeichnenderweise am meisten, wie überhaupt bei den antiken Denkern und Dichtern, die Gestalt des Menschen hervor. Ihm auch fällt der Hauptanteil an Leistung für die Erhaltung seines Lebens zu, nie soll er sich allzu sehr auf die gütige Vaterhand verlassen, solange er noch arbeiten kann. Vergil tadelt darum den Bauern, wenn Viehseuche seinen Stall heimsucht und er untätig zuschaut:

„. . . . . alitur vitium vivitque tegendo,
dum medicas adhibere manus ad volnera pastor
abnegat et meliora deos sedet omina poscens.' (III, 454—56).

Diese Betonung des Vertrauens auf die Hilfe von oben und der zuerst geforderten Selbsthilfe bringt etwas ungemein Anziehendes in die Idee vom Menschen. Vergil kennt keine Prometheusgestalt, keinen gewaltigen Stürmer, der sich gegen höhere Gewalten auflehnt und sich selbst einen Weg erzwingt, sollte er dabei auch erliegen. Man kann diese Richtung seiner Philosophie durch die erhabene Gottesidee des Vaters zu erklären versuchen, aus der die für ihn charakteristische Tugend der pietas geboren wurde, die den Menschen in schöner Harmonie mit der Gottheit festhält. Rührend redet Aeneas im Epos stets vom pater Anchises. Und diesen Vaternamen gibt Vergil der Gottheit an den tiefsten Stellen seines Gedichtes [14]). Es wäre also möglich, daß Vergil von der Vateridee im Gottesbegriff zu seiner Charakterisierung der Menschengestalt gelangt wäre. Aber es dürfte wahrscheinlicher sein, daß Vergil hier, wie auch an anderen Stellen, unbewußt aus seinem Herzen heraus sein Weltbild geformt hat. Er will in den Georgika eine objektive Welt zeichnen, d. h. eine Welt, die er als eine Gegebenheit vorgefunden zu haben glaubt, ohne daß er rein Subjektives hinzu denken wollte. Wenn man aber die Persönlichkeit Vergils betrachtet, den Menschen ohne jede Maßlosigkeit der Leidenschaften, wenn man die ständig zunehmende Abgeklärtheit im Verlaufe seiner Gesamtdichtung von den Bukolika bis zur Aeneis erfährt, so ist zu urteilen. Vergil habe den Idealmenschen so gezeichnet, wie er seinen eigenen Wünschen entsprochen hat.

Vergils Versuch, den Landmann durch die Vateridee vom seelischen Druck wegen der Mühsal der Weltordnung zu befreien, hat bisher gerade erreicht, daß der Bauer sich mit seiner Lage abfinden kann. Es fehlt noch etwas, was den Menschen nicht nur zum Ertragen fähig machen, sondern ihn auch emporreißen kann. Auch dieses enthält das Gedicht, wenn man die letzten Auswirkungen des Arbeitsgesetzes auf die Persönlichkeit des Menschen und auf das Gesamtmenschenleben erwägt.

---

[14]) Darin nur traditionelle Terminologie sehen zu wollen, wie es Postma, a. a. O. 155 zu tun scheint, ist zu wenig.

‚Nec torpere gravi passus sua regna veterno.' (I, 124),

so lautet sein zusammenfassendes Urteil über die Absichten des Vaters. Die ‚regna Iovis' sind natürlich die Menschen mit allen ihren Lebensäußerungen. Von ihnen sollte ein ‚grave veternum' ferngehalten, jeder Stumpfsinn und jegliche Erstarrung sollte schon an der Wurzel bekämpft werden. Es ist dieser Vers ganz nur im Lichte des Glaubens an das goldene Zeitalter zu verstehen, in dem zwar ein *βίος εὐτυχής* vorhanden war, der aber mit der Zeit aus immanenter Gesetzmäßigkeit zu einem ‚grave veternum' führen mußte. Aus diesem Grunde hatte auch schon Plato wenig Vorliebe für den Gedanken einer Seligkeit ohne ernste Betätigung [15]). Bei allen Vertretern dieser Anschauung, auch bei Vergil, steht dahinter die Einsicht in das Wesen des Menschen, nämlich in das Wesen der geistigen Natur. Der Mensch ist Geist, und Geist bedeutet Wachheit. In einem Leben voll sinnlichen Wohlseins aber mußte allmählich der Geist dem Körper unterliegen. Es spricht zwar Vergil in den Georgika wenig ausdrücklich vom rein geistigen Leben, vom *βίος θεωρητικός* der Griechen, aber er trägt doch indirekt der Geistigkeit des Menschen genügend Rechnung (I, 124; II, 490 ff.), so daß seine erhabene Auffassung deutlich werden kann. Hier in dem eben genannten Verse zeigt sie sich und zwar in einer solchen Höhe, daß er mit ihr den großen Umbruch der Zeiten begründen kann.

Zugleich liegt in dieser Idee eine große Ehrfurcht vor dem Werte der Entwicklung. Vergil schaut, wie nachgewiesen wurde, ehrfürchtig in das Geheimnis des Lebens mit seiner Selbstbewegung; hier verehrt er anerkennend die Selbstbewegung des Menschen zur Höhe hin. Es glüht seine Verehrung so stark, daß er mit dieser inneren Werthaftigkeit das Leid, welches vor allem die leibliche Natur schlägt, rationell zu rechtfertigen sucht. Frucht des Leidens in dem mühevollen Weltgesetze ist also für Vergil Vervollkommnung des Geistes, ein Gedanke, der zu allen Zeiten auftaucht. Damit hat nun der Dichter einen wesentlich neuen Gedanken in das Bild seiner Weltordnung hineingebracht, indem er von der kausalen Betrachtung zur finalen übergeht. Und darin hat er ferner das starke Motiv gefunden, um dem Menschen etwas vorzuhalten, was seinen Blick nach vorn richtet. Das Ziel ist der Mensch selbst, seine geistige

---

15) Vgl. Polit. 272.

Person, die nicht untergehen darf im Sinnenhaften. In diesen Gedanken zeigt sich der Dichter als echter Humanist.

Doch denkt Vergil keineswegs nur an den Aufstieg und die Vervollkommnung der Einzelpersönlichkeit, denn die Selbstbewegung des Menschen zur Höhe hin ist ihm zugleich eine Sache der Gemeinschaft. Er berührt damit das Problem der Kultur in ihrer Entstehung und ihrem Verlaufe überhaupt. An den Anfang stellt der Dichter das Nichts, aber nicht das absolute Nichts, sondern den kulturlosen Menschen mit seinen Anlagen. Denn die Segnungen des goldenen Zeitalters nahm der Vater weg und überließ den Menschen, der bisher nur einfach empfangen hatte, ohne selbst etwas hinzuzutun, seinen Bedürfnissen und seiner eigenen Kraft (I. 129 ff.). Die Frage nun, wie es zur Verwirklichung dieser Anlagen kam, m. a. W. welches nach Vergil die Prinzipien der Kulturentwicklung sind, möge im folgenden behandelt werden.

Vom Menschen aus gesehen war das treibende Element die „Not", die χρεία der antiken Philosophie. Wie der Mensch auf der Erde das zum Leben Nötige nicht mehr fand, geriet er auf Grund seines erwachten Selbsterhaltungstriebes in Unruhe und hielt Umschau nach Hilfe. Die Not sollte ihn erfinderisch machen:

‚Ille malum virus serpentibus addidit atris
praedarique lupos iussit pontumque moveri
mellaque decussit foliis ignemque removit,
et passim rivis currentia vina repressit,
ut varias usus meditando extunderet artis
paulatim . . . . . .' (I, 129—134).

Juppiter hatte gerade das bei der äußeren Verschlechterung im Auge gehabt, daß der Mensch von der Sorge getrieben eine Kultur aufbaue. Jede neue Not sollte ihn eine neue Kunst erfinden lassen. So kam es zum Ackerbau:

‚Prima Ceres ferro mortalis vertere terram
instituit, cum iam glandes atque arbuta sacrae
deficerent silvae et victum Dodona negaret.' (I, 147—49) [16]).

Es geht aus diesen Versen klar hervor, daß nach Vergils Anschauung die Kunst als Heilmittel erst dann gesucht wurde, als der

[16]) Der ganze Zusammenhang zeigt, daß Ceres hier nicht als Göttin fungiert, sondern einfach eine mythische Personifikation der Erfinderkraft des Menschen bedeutet.

Mensch in eine mißliche Lage gekommen war (cum iam deficerent glandes). Am Anfang lebte er noch von dem, was die Erde ihm unmittelbar bot, aber schon in seiner ersten Not erfand er die erste und notwendigste Kunst, den Ackerbau. Er erfand weiter den Pflug, den Karst, die Tenne und sonstige Ackergeräte. Das Selbstbewußtsein und das Vertrauen auf die eigene Kraft brachte ihn immer mehr in Bewegung, ganz im Sinne des Vaters, der deswegen den schweren Weg ausersonnen hatte, um den Menschen auf die Ebene des künstlerischen, des kulturellen Lebens zu erheben:

‚Ut varias usus meditando extunderet artes.'

So entstand das ganze Gewirr von Techniken und Künsten, allmählich zwar und in langen Zeiträumen, aber ohne eigentlichen Stillstand; dabei erleichterten in hohem Grade die sich bildende technische Wissenschaft und die ständig zunehmende Erfahrung die Entwicklung zur Höhe der Kultur. Der Dichter gibt einen Katalog der Künste mit folgenden Worten:

‚Ut varias usus meditando extunderet artis
paulatim et sulcis frumenti quaereret herbam,
ut silicis venis abstrusum excuderet ignem.
Tunc alnos primum fluvii sensere cavatas;
navita tum stellis numeros et nomina fecit
Pleiadas, Hyadas, claramque Lycaonis Arcton;
tum laqueis captare feras et fallere visco
inventum et magnos canibus circumdare saltus;
atque alius latum funda iam verberat amnem,
alta petens, pelagoque alius trahit umida lina;
tum ferri rigor atque argutae lammina serrae —
nam primi cuneis scindebant fissile lignum —
tum variae venere artes.' (I, 133—145).

All diese Errungenschaften sind nun für Vergil die große Frucht der menschlichen Arbeit und der aufbauenden Kraft, die in der ‚egestas' verborgen liegt:

‚. . . . . Labor omnia vicit
improbus et duris urgens in rebus egestas.' (I, 145 f.).

Es ist der Kern von Vergils Kulturentstehungslehre, ein Entwurf von großer Tiefe und von innerem Reichtum. Im Lichte dieser Weltanschauung beobachtet der Dichter den Landmann auf dem

Felde, der die „modernen" Geräte bei der Ackerwirtschaft benutzt; er ruft sich dabei stets all die aufgespeicherte Erfahrung ins Gedächtnis, die ihren Bau erst ermöglichte; er läßt den jahrhundertelangen Arbeitsprozeß rückwärts vor seinem geistigen Auge sich noch einmal entwickeln, bis er zu dem Menschen des Anfangs gelangt mit der ‚duris urgens in rebus egestas'. Vergil ist sich bewußt, daß die Kunst des Ackerbaues nur ein Spezialfall ist, nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtkultur und der Gesamttecknik der Menschheit; jede Kunst, Schiffahrt, Schmiedekunst. ja selbst Geistes- und Naturwissenschaften suchen ihr erstes Entstehen in einer menschlichen Notlage (I, 138 ff.).

Viel Selbstbescheidung enthält dieses in dem berühmten Vers vom labor improbus gipfelnde Weltbild von der Kultur, aber auch viel berechtigten Stolz. Denn der Mensch darf die Kultur sein Werk nennen, weil sie die Verkörperung seiner Arbeit ist. Der Sinn des Verses ist bestärkende Rückschau auf den Weg der Mühe und zugleich ein zukunftsfroher Blick nach vorwärts. denn was von der Vergangenheit gilt, das gilt auch für den Menschen der Zukunft: labor omnia vicit improbus.

Mit dieser Grundlage ist das Weltbild Vergils auch ein ständiger Ansporn für eine edle. dankbare Würdigung des Traditionellen. Nicht kalt und gedankenlos oder gar verächtlich spöttelnd wird der Mensch am Alten vorbeigehen. Vergil hält es für ratsam, nach der Tradition und ihrem Gehaben zu fragen, weshalb er die Mahnung ausspricht: Halte dich an die praecepta der Vorfahren! (I, 51—52). Überdies zeugt es ja nicht von praktischer Weisheit, sich den Überlieferungen enthoben zu fühlen.

Die Stimmung, die über dieser Weltanschauung vom Menschen ausgebreitet liegt, bleibt nun doch trotz der stark antreibenden Kulturauffassung mit einem leisen Hauch von Melancholie behaftet. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Gestalt des Aeneas mit ihrem Ringen und Kämpfen der Darstellung des Menschen in den Georgika im Stimmungswert etwas verwandt ist, und von der Aeneis sagt Marchesi, daß durch sie Vergil der Dichter der Traurigkeit geworden sei [17]). Freilich geht dieses Urteil Marchesis wohl zuweit, aber man

[17]) „Vergil ist der Dichter der Traurigkeit, einer Traurigkeit, die gütig ist, weil sie unbestimmt, resigniert, weil sie grenzenlos ist. Es ist eine Traurigkeit, die sich nicht auflehnt, die niemandem flucht, die gerne zwischen den dunklen und doch schönen Dingen dieser Welt lebt und die darum leidet,

kann beim Lesen der Georgika und beim Nachdenken über ihre Philosophie sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der vergilische Landmann etwas an Einsamkeit leidet. Soziale Bindungen und Stützen, wie schon einmal gesagt ist, erwähnt der Dichter kaum, und wo sie erwähnt werden, da geschieht es ohne besondere Bedeutung. Es bleibt für immer die Weltordnung des Vaters bei allem Erfreuenden etwas Drückendes, weil ‚labor' und ‚urgens egestas' ihr wesentlich sind, und mit Recht trägt das Menschengeschlecht den Namen ‚durum genus' und der Bauer besonders den Namen ‚durus agrestis'. Ovid hat es Vergil nachempfunden, als er schrieb:

‚Inde genus durum sumus experiens laborem.' (Metam. I, 414).

Lukrez hat sich von dem Negativen in der Welt zu Boden drücken lassen, Vergil fand den echten Vaterbegriff im Wesen der Gottheit, die zwar einen schweren Weg vorzeichnet, aber doch in Anerkennung der menschlichen Würde den Menschen auf diesem Wege viel Wertvolles finden ließ. Vergil hat diese Werte gesehen und wurde ein idealer Realist und Dichter [18]).

5. Ländliches Glück.

Wie ordnet Vergil nun das Landleben in bezug auf seinen Glücksgehalt in sein Weltbild ein? Nach des Dichters Auffassung vom Anfang dieses Zeitalters, das mit einer völligen Kulturlosigkeit begann, mußte die Beschäftigung mit dem Landbau die erste und notwendigste Kunst darstellen. Nicht der Wissenschaft, nicht der Staatskunst konnte der Mensch sich zunächst zuwenden, sondern ihn band zuerst die einfache Sorge um die Sicherung seiner Existenz an die Erde und ihre Bearbeitung. Hier gab es auch kein Nachlassen in der Arbeit in dem Glauben, es könne einmal eine Zeit kommen, wo der menschliche labor die Erde in einen solchen Zustand gebracht habe, daß sie seiner Pflege entraten werde, denn das Degenerationsgesetz war wesenhaft in die Weltordnung eingebaut. Landbau bleibt das Fundament für das menschliche Leben; er soll die beständige Brücke sein zwischen dem Leben und dem Tod. Daraus erwächst schon die große philosophische Liebe zum Lande.

---

sterben zu müssen und andere sterben zu sehen." Neue Schweizer Rundschau 23, 1930, 759.

[18]) Vgl. Th. Häcker, a. a. O., S. 64 ff.

Der Dichter hat aber auch ausdrücklich in einer Anzahl von Versen seine Liebe bekundet. Das bekannte Loblied auf das ländliche Glück beginnt mit den überschwänglichen Worten:

‚O fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas!‘ (II, 458).

Das größte Glück besitzt der Landmann: das ist Vergils Programm für die Römer. Inhaltlich betrachtet, bedeutet es einen gewissen Gegensatz zu den ersten Kerngedanken seines Weltbildes von dem mühevollen Gesetz der Arbeit; doch ist dieser Gegensatz mehr theoretischer als praktischer Natur, wie dem Dichter die Erfahrung zeigt. Vergil sucht beide Denkweisen tief zu begründen, aber er tut es mit einigem Unterschied. Die Arbeit findet er als notwendiges Mittel vor; von ihr steigt er dann auf zu ihrer ersten Ursache, dem Willen des ‚pater‘ oder besser noch, er zeigt die Auswirkungen der Weltordnung, die neu grundgelegt wurde, bis in ihre letzte Spitze der Arbeit. Hier bei dem Nachweis des Glückes der Landleute verfährt er weniger philosophisch, indem er dem „Unglück“ des städtischen Lebens einfach das „Glück“ des ländlichen in seinen charakteristischen Eigenschaften gegenüberstellt. Jedoch erschöpft sich darin die vergilische Motivierung nicht. Nicht erst durch die Nacht des städtischen Lebens gewinnt das Land seine beglückende Kraft, sondern es hat sie in sich selbst als absoluten Wert. Die Gegenüberstellung von Licht und Schatten ist hier in der Hauptsache ein poetisches Mittel, diesen absoluten Wert herauszuheben.

Vergil verkennt in keiner Weise die Bedeutung eines großen Hauses mit einem großen Herrn, der sich alle möglichen Genüsse gestatten kann (II, 461—467). Aber auch der Bauer ist reich. Seinen Reichtum hat der Dichter in den Versen geschildert, die dem oben zitierten (II, 458) vorausgehen. In langer Aufzählung läßt er den Nutzen der verschiedensten Bäume und Sträucher aufleuchten (II, 426—57), wodurch das Gefühl der Bewunderung vor der Fülle der Güter erwacht. Dann folgt unmittelbar der pathetische Ausruf: O fortunatos nimium sua si bona norint agricolas! Der Affekt entlädt sich weiter in einer Schilderung der ‚bona‘ (sua si bona norint), deren sich der Landmann oft gar nicht bewußt wird.

Innerhalb der sozialen Gemeinschaft sieht Vergil die einfachste und leichteste Sicherung des leiblichen Lebens beim Bauern. Der Ausdruck ‚facilis victus‘ in II, 460 will keineswegs besagen, daß die

Existenzmittel mühelos erworben werden, denn dann würde er Vergils Lieblingsidee vom Werden des Kulturlebens widersprechen, aber der ‚victus' ist für den Bauern doch leicht zu beschaffen, weil er die Nahrungsobjekte selbst unmittelbar in der Hand hat. Das Korn mußte oft einen weiten Weg machen, bis es als Brot auf den Tisch eines armen Stadtrömers der Gasse gelangte. Vergil kannte die großen Getreidespenden an die bedürftige Bevölkerung, kannte die Existenzunsicherheit dieser Leute gerade wegen des ‚victus difficilis'. Darum schreibt er in heller Bewußtheit den Vers:

‚Fundit humo facilem victum iustissima tellus' (II, 460).

Keine Ungerechtigkeit beobachtet der Bauer auf seiner Scholle, weil er es mit der ‚iustissima tellus' zu tun hat, und diese ist im höchsten Grade gerecht, weil sie die Billigkeit (aequitas) übt. Viele Mühe und Arbeit wird auf ihre Pflege verwandt, aber sie gibt stets den entsprechenden Ertrag zurück.

Jedoch ist mit dieser Fundierung des Begriffes von der iustissima tellus wohl nicht der eigentliche Kerngedanke Vergils wiedergegeben [19]). Es muß der Begriff des Weltgesetzes von I, 60 wieder herangeholt werden:

‚Continuo has leges aeternaque foedera certis
imposuit natura locis.'

Die Erde war in Hinordnung auf den Menschen in ihrem Zeugungswillen beschränkt worden, damit der Mensch durch Arbeit die Kräfte wieder entbinde. Tat der Bauer das Seinige, d. h. arbeitete er, dann war die Erde kraft des auferlegten Gesetzes verpflichtet, das Ihrige zu geben, d. h. entsprechend Früchte zu tragen. Iustissima tellus wird also die Erde, wenn sie ihrer gesetzlichen Verpflichtung auf das genaueste nachkommt.

Die obige Erklärung, die mehr den Gedanken der Billigkeit enthält, ist nicht falsch, sie kann sich sogar auf eine Tradition stützen [20]), aber weil Vergil Erde und Mensch in ihren kosmischen

---

[19]) Auch W. Wilis Deutung (Vergil 1930.) will nicht recht befriedigen, da man nicht sieht, was er mit dem Eingehen der Gerechtigkeit in die Erde gemeint hat.

[20]) Vgl. Xenoph. Cyrop. VIII, 3, 38: *γῆδιον πάντων δικαιότατον· ὅ τι γὰρ ἂν λάβου σπέρμα, καλῶς καὶ δικαίως ἀπεδίδου.* Vgl. auch Cic., Cato m. 51. Klingner, Hermes 66, 1931, 162. Cic. de sen. 15, 51: Terra numquam recusat imperium nec unquam sine usura reddit.

Zusammenhängen sieht, die durch die leges der neuen Weltordnung grundgelegt wurden, darf man diesen bei Vergil wichtigen Begriff der ‚iustissima tellus' nicht aus dieser Sicht herausnehmen.

Glücklich kann der Bauer sein, weil er geborgen ist in Ruhe und Frieden (II, 467), während in Rom so oft die brutale Gewalt herrscht (II, 459). Falschheit und Trug regieren in der Stadt bei den Geschäftsleuten und im politischen und gesellschaftlichen Leben, bei den Bauern lebt man eine nescia fallere vita (II, 467). Reine Naturfreuden sind in Fülle geschenkt, und die heiligsten Güter im Staate, Religion und Moral, finden hier den besten Schutz (II, 468—74). Der Bauer ist bodenständig, wogegen der Städter eine Heimat nicht recht kennt (II, 511 f.); auf dem Lande ist die Familie gesund, fühlt sich eins und verbunden durch den gemeinsamen Boden und die gemeinsame Arbeit und freut sich der Zusammengehörigkeit in den gemeinsamen Festen (II, 523—33).

Mit diesen Zügen zeichnet Vergil den idealen Bauernberuf und das ideale Bauernglück, das das oft gepriesene Glück des Stadtbewohners weit überragt. Was der Dichter an der Großstadt vermißt, findet er auf dem Lande. Er findet dort das reine Menschentum, weil es der Natur so nahe ist, der ‚magna parens' (II. 173), die von dorther dem Staate ständig unverdorbenes Blut zuführt. ‚Hinc patriam, parvosque penates sustinet[21]).

Letzte Begründung für das Glück des Bauernlebens ist die Weihe, die ihm die Geschichte gegeben hat. Romulus und Remus, das leuchtende Gestirn am römischen Himmel, sind vom Pfluge her zu Gründern Roms geworden. Gerade der Treue zum Lande verdankt Rom seine Entwicklung zur Größe und Macht (II, 532 ff.); die Landfamilie war die Quelle, aus der der Staat seine Kräfte schöpfte (II, 514).

Vergils Weltbild, das doch im Sinne des Dichters ein objektives sein soll, trägt auch in der Auffassung des Bauernglückes stark subjektive Züge. Was er auf dem Lande an Werten vorfand, entsprach ganz der Neigung seines Herzens. Wie schon gesagt, war Vergil keine Kämpfernatur, sondern trug große Sehnsucht nach Frieden in

[21]) „Bei all dem ruchlosen Gegeneinander der Menschen bleibt die Erde ewig im Bunde mit den Bauern und ist inmitten der Verheerung ringsum gewissermaßen ein Hort jener Macht, die Eintracht und Gemeinschaft schafft." F. Klingner, Über das Lob des Landlebens in Vergils Georgika. Hermes 66, 1931, 163.

seiner Seele, den er auf dem Lande verwirklicht glaubte. Man hat diese Geistesrichtung lukrezisch-epikureisch genannt [22]), namentlich im Anschluß an die Verse II, 458—502, aber es hat doch W. W i l i [23]) richtiger gesehen, wenn er meint: „Das Bild scheint überkommen epikureisch. Und doch ist das Bild trotz aller Verwendung lukrezischer Motive nicht mehr epikureisch." Das Glück des Bauern, das Vergil schildert, ist eben bäuerlich, und schwer mit den Thesen eines reflektierenden Philosophen, der sich auf dem Markte Athens und in den Gärten inmitten einer philosophierenden Gesellschaft bewegte, einzufangen. Epikur knüpfte auch an die Natur an, aber er sah die Natur schon mit einer vorgefaßten Philosophie, Vergil jedoch gibt ein wahreres Bild von der glücklichen bäuerlichen Natur, weil er das Landleben von Jugend auf erlebte. Vergil hatte zudem bereits Hauptauffassungen der Stoiker in sich aufgenommen, wie gezeigt ist, und tief verarbeitet, so daß sich in ihm ein ganz neuer Geist entwickelt hatte. Eine strenge Scheidung von Intellekt und emotionaler Kraft gab es in der Person dieses höchst lebendigen und eigenständigen Menschen nicht; was er Wertvolles schaute, war zugleich durchglüht von der Wärme seines Herzens, seine Seele war Erkenntnis und Liebe zugleich. Nie konnte Epikur dem Menschen eine solche Aufgabe geben, die er nach Vergil bei der Geburt dieses eisernen Zeitalters zuerteilt bekam, darum ist auch Vergils Bauernideal niemals epikureisch. Ein ungeheurer Raum tut sich vor dem ersten „Techniker", dem Gründer der Kultur, auf, als er am Anfang der Menschheit die Geschichte beginnt, die er durch seinen labor in Fluß bringt. Die große Weltgeschichte ist auch seine Geschichte, während nach Epikur eigentlich nicht der Mensch die Geschichte macht, sondern „nach der Theorie der entwicklungsgeschichtlich bedingten Kombination von qualitativ gleichen Atomen die Geschichte den Menschen" [24]).

---

[22]) G. K a u l, l. c. p. 19; K l i n g n e r, a. a. O., S. 187.
[23]) A. a. O., S. 59.
[24]) A d o l f D y r o f f, Zur Quellenfrage bei Lukrez. Bonn 1903, 9.

III. IMPERIUM ROMANUM

Der wichtigste politische Begriff für Vergil war der Begriff des imperium Romanum. Dieses Reich war ein Staat mit einer Vielheit von Volks- und Völkergemeinschaften unter der Leitung einer einheitlichen Regierung in Rom, zur Zeit Vergils unter der tatsächlichen Leitung des einen Princeps. Der Gedanke einer Einheit von Volk und Staat im modernen Sinn war den Römern damals fremd, das Reich war nur eine lose äußere Zusammenfassung der verschiedenen Völker mit ihren verschiedenen Kulturen. Auch bei Vergil sind der eigentliche Lebensbereich des Bauern mit seiner Familie und der Staatsbereich völlig getrennt; der Bauer lebt im Staate, aber die Gemeinschaft der Bauern würde niemals sagen: wir bilden den Staat. In den Versen II, 495 ff. wird als Glücksquelle positiv gewertet, daß der Landmann sich möglichst wenig um den Staat kümmert. Aber auf der anderen Seite war er nicht interessenlos dem Staate gegenüber, denn mit dessen Wohl und Wehe war sein eigenes sehr eng verbunden. Das innige Gebet Vergils an die römischen Schutzgottheiten (I, 498 ff.) war nicht nur persönlich gemeint, sondern der Dichter sprach in ihm das Gebet aller Bewohner Italiens. Der Gedanke der persönlichen Wohlfahrt bedeutete das Bindemittel, das die große Masse mit dem Staate innerlich verband.

Zu unterscheiden ist aber von dem Staatsbegriff der Begriff des Volkes. So ist denn auch die Stellungnahme zu ihm eine ganz andere. Vergil liebt Italien. Seine Liebe gibt diesem Lande einen besonderen Platz in der Welt, so daß es auch im Weltbild Vergils berücksichtigt werden muß. Von Italien und seiner Liebe zu ihm her steht Vergil den großen Fragen des öffentlichen Lebens so nahe, weil es sich um sein Vaterland handelt [1]); Italien, der Träger des Imperium Romanum, gibt diesem Reich den Wert, so daß das Weltbild Vergils ohne besondere Berücksichtigung des Imperium Romanum nicht geschildert werden kann.

In den laudes Italiae (II, 136 ff.) lernen wir Vergils Gedanken über Italien kennen. Auf eine kurze Formel gebracht müßte seine Einschätzung dieses Landes lauten: Italien ist das „gelobte Land". Italien ist in der Welt das Land des Segens, der Ausgeglichenheit,

[1]) Vgl. Klingner, Die Einheit des vergilischen Lebenswerkes. Röm. Mitt. 45, 1930. Röm. Abt. 46 ff.

des Friedens. Medien hat zwar seine Wälder, Indien seinen Ganges, andere Länder anderes mehr, aber sie bergen auch viel des Schrecklichen und Maßlosen (II, 136—142). Italien hingegen glänzt von Fruchtbarkeit, es ist reich an Rossen und Vieh, besitzt ewigen Frühling und ständigen Sommer (II, 143—150). An seiner Küste wogt das Meer, und Flüsse durcheilen das Land; Erz, Silber und Gold liegen in Mengen unter der Erde; vor allem aber kann dieses Land sich rühmen, daß dort Stämme wie Marser und Sabeller wuchsen, die hart waren wie Stahl (genus acre virum II, 167), Stämme, voll Ausdauer wie die Ligurer (adsuetum malo II, 168), Männer von dem Opfergeist und der Tatkraft der Decier und Scipionen, eines Marius und Camillus. Immer größer wurden die Helden, als letzter und größter an ihrer Spitze steht maximus Caesar, iam victor. All diese Gaben zusammengenommen beherbergt kein Land, und in diesem Glücksbewußtsein, das reichste und gesegnetste Land der Welt sein Vaterland nennen zu dürfen, spricht Vergil seinen Gruß:

‚Salve magna parens frugum, Saturnia tellus,
magna virum!' (II, 173).

Diese Verse enthalten Wertungen, die Vergil eingegeben sind von einem edlen Patriotismus. Ob sie genau der Wirklichkeit entsprechen und im einzelnen dem strengen Beweise standhalten, ist hier gleichgültig, wenn sie nur ehrlich gemeint sind; denn Vergils Weltbild bedeutet, von Vergils Persönlichkeit her betrachtet, nichts anderes als den wesentlichen Inhalt seiner Überzeugungen. An der Ehrlichkeit seiner Überzeugungen kann indes nicht gezweifelt werden.

Vergil denkt hier in gewisser Weise anders als der Historiker Polybius. Dieser verlegte die Ursachen der Größe Roms rein in die Menschen und ihre Einrichtungen hinein und gab auch noch der τύχη ihren Anteil; Vergil geht einen Schritt weiter zurück und sieht vor allem das Walten der Natur, die hier in Italien ihren Segen so reichlich gespendet hat. Mit derselben Ehrfurcht, mit der er das Geschenk des flutenden und stürmenden Lebens betrachtete, führt er die stolzen Römer heran an die magna parens frugum, magna virum. Die Römer sind sich selbst geschenkt. Wie Vergils Menschen nirgends kämpferische, trotzige Himmelsstürmer sind, so zeigt auch er selbst stets in seinen eigenen Bekenntnissen jene edle pietas gegenüber allem, was von seinem Willen unabhängig ist, hier seine demütige Liebe zum Lande Italien. Kein Vorzug entgeht ihm, er hat den Mut, Italien an

die Spitze aller Länder zu stellen, aber er tut es nicht im Stile des Imperialisten und Protzers, sondern mit der Gesinnung des Sohnes, der stolz ist auf seine Mutter. Vergil war ein kosmischer Denker, der die Grenzen des Erdkreises überschaute, aber er nivellierte nicht den Wert der Dinge im Kosmos. Für ihn gibt es einen räumlichen Mittelpunkt und einen Schwerpunkt des Wertes im Kosmos, der Italien heißt. Er liebt den Kosmos mit seinen gegebenen Verflechtungen, aber seine Liebe will sich doch nicht ins Uferlose verströmen, sondern zielt auf das Begrenzte, Umfaßbare im Gegebenen. Aus diesem Grunde liebt er e i n Land, Italien, und e i n e n Italiker, Oktavian.

Einen Vorzug Italiens wertet Vergil noch ganz besonders: dieses Land ist ihm das Land des Friedens. Schon die Natur hat es zu einem solchen gemacht:

‚Haec loca non tauri spirantes naribus ignem
invertere satis immanis dentibus hydri,
nec galeis densisque virum seges horruit hasti;
sed gravidae fruges et Bacchi Massicus umor
implevere; tenent oleae armentaque laeta.' (II, 140—44).

Nicht Kriegs- sondern Friedensgaben sind die Geschenke des Bodens. Im ewigen Frühling leuchtet das Symbol des Friedens (II, 149); Friedensstörer aus dem Reiche der Tierwelt kennt Italien nicht (II, 151—54). Mit Friedenswerken ist das Land übersät (II, 155 ff.); keine Angriffswaffe wird erwähnt, aber oppida, als Zufluchtsorte für das durch Krieg bedrängte Volk. Auch der siegreiche Cäsar dient nur dem Frieden, wenn er den Angreifer bekriegt:

‚. . . maxime Caesar,
qui nunc extremis Asiae iam victor in oris
inbellem a v e r t i s Romanis arcibus Indum'. (II, 170—72).

Dieses Bild des Friedens, das Vergil von Italien entwarf, war natürlich nicht ganz der Wirklichkeit entsprechend. Vergil kannte die Bürgerkriege und Eroberungskriege aus eigener Erfahrung (I, 505 ff.). Was er hier gezeichnet hat, ist in erster Linie das Wunschbild seines eigenen Herzens; einst mußte Italien eine Heimat des Friedens gewesen sein, und das mußte es wieder werden. Vergleicht man die behandelte Schilderung des ländlichen Glückes mit der des Landes Italien, so entdeckt man sofort die Konvergenz beider Inhalte zum Friedensgedanken hin: ein friedlicher Beruf im friedlichen Lande.

Dieser Friedensgedanke war in Vergil stets lebendig und ist es auch geblieben. Friedenssehnsucht bildet einen Grundton in den Bukolika (Ecl. I; IV; IX), und in der Aeneis wird es dem Fatum oft nicht leicht, den Aeneas zum Kriege zu bewegen, so sehr hat ihm Vergil gleichsam seine eigene Seele eingehaucht.

Was Vergils Verhältnis zum großen Imperium angeht, ist, wenigstens insoweit man aus den Georgika etwas erfahren will, schwerlich eine besondere Haltung zum politischen Gebilde des „Reiches" als solchem herauszufinden, die sich von der des gewöhnlichen guten Römers unterscheidet. Wie jeder Römer sieht auch Vergil in dem völkerumfassenden Weltreich einen römischen Besitzstand, der den Römern rechtlich zukommt. Jeder Angriff auf diesen Besitzstand ist ein Angriff auf das Kapitol. Darum sagt Vergil von Cäsar, der bei Aktium kämpfte: Qui . . . avertis Romanis arcibus Indum' (II, 172). Scelus bedeutet es, wenn die Völker am Euphrat sich bewegen, wenn Germanien Krieg beginnt (I, 509). Beim Namen Rom schwebt dem Dichter der ganze Erdkreis vor Augen (I, 511); der Erdkreis wird vielleicht des Cäsars Wirkungsfeld nach seinem Tode (I, 25). Mittelpunkt des Reiches ist Rom, dem alles zuströmt. Als Vergil I, 56 ff. schrieb: ‚Nonne vides, croceos ut Tmolus odores, India mittit ebur . .', so konnte er nur einen Adressaten meinen, nämlich Italien und seine Menschen. Dieses Land war durch seinen materiellen und moralischen Reichtum von der Natur zum Herrschen bestimmt; bei dem Loblied auf Italien spielt still im Hintergrund der Gedanke: Wo der größere Wert, da auch das größere Recht.

In diesem Reiche nun lebt für Vergil der Princeps Augustus wie ein höheres Wesen. Er ist der Herrscher des Imperiums, Maximus Caesar sein Ehrentitel. Vergils Liebe begleitet ihn im Geiste auf seinem Kriegszug in Asien (II, 170—73; IV, 560—62) und ersehnt seine Heimkehr. Auf Oktavian setzt der Dichter seine ganze Hoffnung für den Anbruch des neuen Saeculum:

‚Hunc saltem inverso iuvenem succurrere saeclo ne prohibete!'

(I, 500), so betet er voll Inbrunst. Im Proömium des dritten Buches schwelgt er förmlich in seiner Begeisterung für den Cäsar und gelobt, ihm in Mantua einen Tempel zu bauen:

‚In medio mihi Caesar erit templumque tenebit.' (III, 16).

Ein Gott wird Oktavian ins Jenseits hinübergehen, um dort weiter zu herrschen (I, 24 ff.). Man kann diese mystische Verehrung

des Princeps durch Vergil unmöglich als höfische Adoration deuten [2]), dafür sieht Vergil diese Person zu sehr verbunden mit der großen Linie seiner Weltanschauung vom Wandel der Saecula. Für Vergil beginnt in der Gegenwart der Umbruch der Zeiten, und der Initiator desselben ist Oktavian, wie dies am stärksten in der vierten Ekloge sich offenbart. Auf diese Idee von der aetas aurea soll noch im folgenden Abschnitt Bezug genommen werden.

Des Dichters Idealbild vom Reich leuchtet durch in der Darstellung des Bienenstaates im vierten Buch. Als allgemeinste Züge zeigen sich da Gesundheit und Kraft, Zucht und Ordnung unter dem Fürsten und seinem Gesetz.

Daß Vergil hier ein Wunschbild des eigenen Staates vorgeschwebt hat, darf vor allem geschlossen werden aus dem starken Anthropomorphismus, in den er das Leben dieses Bienenvolkes gekleidet hat; sodann aus manchen Einzelheiten, die ein direkt römisches Gepräge haben; z. B. spricht er von der jungen Nachkommenschaft als von kleinen Quiriten (parvosque Quirites IV, 201), von den Penaten der Bienen (IV, 155); die starke Hervorhebung des einen Königs und die Treue des Bienenvolkes (IV, 210—18) legt eine Beziehung zum Princeps sehr nahe.

Dazu kommt, daß Vergil auch im dritten Buch eine Schilderung des Tierlebens deutlich auf menschliche Verhältnisse mitbezieht. Er spricht dort (209—283) über die verderblichen Folgen des sich selbst überlassenen zügellosen Amor. Sicherlich hat er in diesen Versen über den Amor auch ein ethisches Ziel gehabt, weswegen er die Idee des vernünftig geführten Triebes so stark in den Vordergrund gerückt und auch den Menschen hier mit unter Amors Herrschaft gestellt hat. Amor omnibus idem (III, 244). Die Schilderung der bösen Folgen des zügellosen Amor ist außerdem so breit und mit so kräftigen Farben ausgeführt, daß der Leser unwillkürlich sie auf Rom anwendet, zumal Vergil mitarbeiten wollte an der Hebung des Volkes, auch an der moralischen Erneuerung, wiederum ein Grund, solche Beziehungen zwischen seinen Darstellungen und den Menschen nicht absonderlich zu finden.

Mit gutem Grund darf also im dritten Buch eine grundsätzliche Äußerung zu jenem für das Volkstum so wichtigen Punkt erblickt werden. Höher als das vernunftlos Treibende stellt Vergil das durch

---

[2]) Vgl. Sellar, a. a. O., S. 15.

Vernunft Gelenkte, zumal die Folgen des ersteren so harte sind. Darum nennt er den Amor des Leander durus, durus für ihn, seine Geliebte, seine Eltern.

Wenn nun im dritten Buche diese direkte Beziehung auf das menschliche Leben angenommen werden muß, so darf man auch im vierten auf obige Gründe hin sich zu einer Anspielung auf das Imperium Romanum bekennen. Die Bienen können den Römern sagen, wie sie sein sollen. Sie besitzen Staats- und Heimatsgefühl:

‚Solae communis natos, consortia tecta
urbis habent, magnisque agitant sub legibus aevom,
et patriam solae et certos novere penatis;
venturaeque hiemis memores aestate laborem
experiuntur et in medium quaesita reponunt.' (IV, 153—157).

Es leuchtet auch hier wieder das Lebensideal Vergils durch: Friede in einem befriedeten Staate. Sein Lebens- und Staatsideal sind stets ineinander verschmolzen. Vergil will nicht licentia für jeden, aber Ordnung im Gesetze eines Staates; der Staat hinwiederum soll Vaterland sein, ein erweitertes Vaterhaus, weshalb er von den Bienen sagt: ‚Solae communis natos consortia tecta urbis habent.' Jeder soll sich verantwortlich fühlen für das Ganze: in medium requisita reponunt. Vergleicht man obige Verse mit der Zeichnung des goldenen Zeitalters (I, 125 ff.), so findet man verwandte Züge, die den Gedanken zu stützen scheinen, daß man im vierten Buch eine Spiegelung der vorweggenommenen neuen politischen Zeit vor sich hat. Ist es so, dann kann man auch schließen, daß Vergil in seiner Idee vom augusteischen Staat keineswegs ein Utopist war, zu dem ihn eine vierte Ekloge leicht stempeln würde, wenn man sie allzu historisch nähme, denn der labor herrscht nach wie vor, aber er erscheint als gänzlich disziplinierter labor:

‚Omnibus una quies operum, labor omnibus unus:
mane ruunt portis, nusquam mora; rursus easdem
vesper ubi e pastu tandem decedere campis
admonuit, tum tecta petunt, tum corpora curant.' (IV, 184—187).

V. 198 ‚nec corpora segnes in Venerem solvunt' drückt wohl die Hoffnung aus für die Zukunft und ist zugleich eine Anklage für die Gegenwart, wie ja überhaupt das Ideal zugleich eine Korrektur

des Fehlerhaften sein soll. In dieser Treue zu ihrem Lebensgesetz, in ihrer Arbeitsamkeit und keuschen Liebe zur Nachkommenschaft finden sie das, was der Römer als seinen höchsten Ruhm will und erstrebt: aeternitas.

‚At genus inmortale manet, multosque per annos
stat fortuna domus, et avi numerantur avorum.' (IV, 208 f.).

Solch ein Ideal erfüllt und beglückt den Dichter zu einer Zeit, wo nach seinem Glauben das saeculum eversum ist und das Imperium wankt. Sicher nicht ohne Grund hat Vergil dort, wo er den höchsten Ruhm dieser Bienen erwähnt, ihre Unsterblichkeit des Geschlechtes, auch ihren König eingeführt. Vom Römervolke hofft und glaubt Vergil: stat fortuna domus; er hofft vor allem in Oktavian. Ihn schildert er im Bienenkönig (rex), wie er ihn wünscht: Geliebt wie keinen in der Welt (IV, 210 f.); er sei das Band der Einheit: ‚Rege incolumi mens omnibus una est.' (IV, 212): der Schützer des Reiches: ille operum custos (IV, 215). Was Italien im Universum, die Blüte der Länder, das ist in ähnlicher Weise Oktavian in Italien, der größte unter den Menschen. An ihn hat Vergil einen mystischen Glauben, der nicht wankt, obschon das Reich zusammenzubrechen droht [3]). Vergil sah das Böse, aber er glaubte an den Sieg des Guten.

An der Zeichnung der Persönlichkeit des Cäsar ist wieder jenes zu beobachten, was schon oben an der Gestalt des Landmannes im ersten Buch hervorgehoben wurde: das Für-sich-sein. Auch Oktavian steht hier auf einsamer Höhe, er wandelt in einer Sphäre, welche die Mitte hält zwischen Göttern und Menschen. Keine Begleitung ist ihm gegeben, kein Heer, gar nichts umgibt ihn; Vergil sieht ihn bald am Euphrat, bald als Kultperson in der Mitte des Tempels, bald auf der Scheide zweier Welten am Werk, die saturnische Welt wieder herbeizuführen. Nicht Menschen mehr sind seine Gefahr, sondern der Himmel, weshalb der Inhalt eines Gebetes nur der eine sein kann: Ne prohibete!

---

[3]) Schön sagt Klingner, a. a. O., S. 49: „Beide Seiten, der Glaube an die Göttlichkeit und helfende Kraft des jungen Cäsar und das Bewußtsein tiefer Zerstörung ringsum gehören zusammen und machen das Gegenwartsbewußtsein Vergils aus."

IV. AETAS AUREA

Es ist kein Zweifel, daß der Mythos vom goldenen Zeitalter die Georgika Vergils von Anfang bis zu Ende durchzieht. Der gegenwärtige Äon, in dem Vergil noch lebte, war einst die Ablösung eines anderen glücklichen. Der Grund des großen Umbruchs lag in erster Linie im selbstherrlichen Willen des Vaters, der sich wieder leiten ließ von der Würde der Menschennatur:

‚Nec torpere gravi passus sua regna veterno.' (I, 124).

Nicht die Schuld steht somit am Anfang dieses Zeitalters, sondern einfach der reine Wille Gottes, der nur Gutes wollte; er versetzte zwar den Menschen aus dem Überfluß in die Not (egestas), aber er stattete ihn aus mit regsamen Kräften, damit er sich zur Höhe der Kultur emporarbeite.

Die Schilderung des goldenen Zeitalters ist bei Vergil nicht einheitlich; sie spaltet sich in drei Formen.

I. Georg. I, 125 ff.:

‚Ante Iovem nulli subigebant arva coloni;
ne signare quidem aut partiri limite campum
fas erat: in medium quaerebant, ipsaque tellus
omnia liberius nullo poscente ferebat.'

Der wesentliche Zug dieser Beschreibung ist der, daß die Erde ohne Ackerbau alles von selbst hervorbrachte und eine heilige Gemeinschaft alle verband.

II. Georg. II, 532 ff.:

‚Hanc olim veteres vitam coluere Sabini,
hanc Remus et frater, sic fortis Etruria crevit,
scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma,
septemque una sibi muro circumdedit arces.
Ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante
impia quam caesis gens est epulata iuvencis,
aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat;
necdum etiam audierant inflari classica necdum
inpositos duris crepitare incudibus enses.'

III. Aen. VIII, 314 ff.:

‚Haec nemora indigenae fauni nymphaeque tenebant

gensque virum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros
aut componere opes norant aut parcere parto,
sed rami atque asper victu venatus alebat.
Primus ab aetherio venit Saturnus Olympo,
arma Iovis fugiens et regnis exul ademptis.
Is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
Aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula. Sic placida populos in pace regebat,
deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi.'

Ein Vergleich dieser drei Formen der Schilderung zeigt nun, wie der Dichter hier drei gangbare Theorien vom Urzustand der Menschheit, wie sie damals vertreten wurden, in seine Dichtung verwoben hat. Die erste Theorie vom goldenen Zeitalter ohne Ackerbau (Georg. I, 125 ff.) geht zurück auf Dikaiarch, den Peripatetiker; die zweite Theorie, die in der aetas aurea Ackerbau sein läßt (Georg. II, 532 ff.), wird allgemein von Stoikern vertreten; die dritte vom kulturlosen Zustand am Anfang mit dem Übergang zum Zustand des goldenen Zeitalters durch die Tätigkeit der Philosophen ist die speziell poseidonische [1]).

Wie ist nun der Unterschied in der Darstellung zu deuten? Von einer wörtlichen historischen Auffassung der einzelnen Formen kann keine Rede sein, da schon das erste und zweite Buch der Georgika dann in einem wesentlichen Punkte, dem des Ackerbaues, sich widersprechen würde. Also wird man sich auf den einen Gedanken beschränken müssen, der hier seine poetische Einkleidung in einem jeweils anderen Zusammenhang gefunden hat: Früher war es besser als jetzt. Eine Analyse des Zusammenhangs der drei Stellen zeigt auch sofort, daß die jeweils angewandte Form, und nur diese, an der entsprechenden Stelle zur Verwendung kommen konnte.

Georg. I, 121 ff. will Vergil den großen Umbruch der Zeiten zum neuen Weltgesetz dartun. Wenn die neue Zeit — auf diese

[1]) Über diese Theorien vgl. Uxkull-Gyllenband, a. a. O. 39 ff.; 44 ff.; dort ist auch die entsprechende weitere Literatur verzeichnet.

kam es Vergil hauptsächlich an — wesentlich charakterisiert war durch egestas, labor, ars, so mußten diese Elemente in der Skizzierung der aetas aurea natürlich fehlen. Vergil schrieb darum Georg. I, 125:

‚Ante Iovem nulli subigebant arva coloni.'

Für den Schluß des zweiten Buches paßte nun diese Schilderung der goldenen Ewe nicht mehr, da ja besonders in diesem Buche der Zweck des ganzen Gedichtes deutlich werden sollte, nämlich Begeisterung zu wecken für das Leben des Landmannes. Vergil fand ein Motiv für dieses Ziel, indem er den Ackerbau heiligen ließ durch die Hand des Saturn, des Romulus und Remus.

Nach Aen. VIII, 319 ff. geht der glücklichen Zeit, die durch Saturn heraufgeführt wird, ein kulturloser Zustand ohne Gesetz und Ackerbau voran. Mit Saturn beginnt erst die Kultur. Der Grund, weshalb Vergil diesen neuen Zug der Einführung von Gesetzen einfügt, wird aus dem Zusammenhang klar ersichtlich. Des Römers Ruhm sind seine Gesetze. Euander, der Gründer der Burg, zeigt dem Aeneas in Kürze die Geschichte Roms und verherrlicht Saturn als Begründer aller italischen Kultur; es ist also kein Zweifel, daß er die Zeit der ersten Gesetzgebung auch in das saturnische Alter hinaufrücken mußte.

Der sachlichen Vollständigkeit wegen sei noch die Schilderung in Aen. VII, 202 ff. erwähnt. König Latinus spricht zu den Teukrern:

‚Ne fugite hospitium neve ignorate Latinos
Saturni gentem, haut vinclo nec legibus aequam,
sponte sua veterisque dei se more tenentem.'

Hier wird nur auf die goldene Zeit Bezug genommen im Lob der hohen Moralität des Volkes. Es hat sich den sittlichen Hochstand bewahrt, zu dem es Saturn hinaufgeführt hat ohne Anwendung von Gewalt und Gesetz. Was also Aen. VIII bejaht wird, wird hier verneint. Aber Vergil brauchte wieder ein Motiv, welches den Teukrern Vertrauen zum König Latinus einflößt; er fand es in einer moralischen Gutheit, die eine reine Frucht des freiwillig guten Willens war, ohne daß ihn ein Gesetz oder eine Gewalt genötigt hätte.

Aus diesen Untersuchungen geht nun hervor, daß Vergil in der Anwendung des griechisch-italischen Mythenstoffes vom gol-

denen Zeitalter schaltet und waltet nach dem Erfordernis des zu gestaltenden übrigen Stoffes. Es ist hieraus wiederum der Schluß berechtigt, daß er sich des mythischen Charakters dieser traditionellen Anschauungen wohl bewußt war. Unbegründet aber ist die Folgerung, die dem Dichter jeden ernsten Glauben an die Idee einer besseren Vorzeit abspricht, denn diese Idee zieht sich durch seine ganze Dichtung hindurch, und zwar mit großem Ernste. Mit dem Glauben an die aetas aurea war es dem Dichter sicher so ernst wie mit der Hoffnung auf eine glückliche Zukunft. Welche Theorie der Lebensformen in der goldenen Zeit er sich persönlich zu eigen gemacht hat, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich ist es, daß er sich der Auffassung des Poseidonios angeschlossen hat, weil sie zur damaligen Zeit vom größten Teil der Gebildeten akzeptiert worden war [2]), da sie ihrem rationalistischen Denken sehr entsprach, und da außerdem eine Lieblingsidee der gesamten Menschheit nicht preisgegeben zu werden brauchte. Die Schilderung in Aen. VIII, 319 ff. weist größte Ähnlichkeit mit der Theorie des Poseidonios auf, und die Person des Saturn wäre nur der poetische Vertreter der Philosophen, die Erfinder der Kultur genannt werden. Poseidonios verband den Glauben an das Glück der Urzeit mit der naturwissenschaftlichen Lehre von der Aszendenz der Kultur, angefangen vom Zustand der Kulturlosigkeit bis zur unbestimmbaren Höhe [3]).

Vergil hängt offenbar mit der ganzen Glut seines Herzens an dieser Idee vom „verlorenen Paradies", in das sich oft sein Denken flüchtete, wenn die soziale Not und die Verkommenheit des Volkes ihm in Erinnerung kam. Dort herrschte vollendeter Friede [4]) in hoher Sittlichkeit und ohne Störung von Seiten der Gewalt. Es paßt ganz zum feinfühligen und nach Frieden sich sehnenden Charakter Vergils, daß er das moralische Elend der eisernen Zeit in erster Linie betrachtet in seinen die Ruhe störenden Folgen. Fas versum atque nefas (I, 505), das ist seine große Klage: sein erstes Beispiel von nefas: tot bella per orbem. Der ganze Schluß des ersten Buches ist erfüllt von dieser Trauer um die Verneinung des Friedens durch den Krieg. Ähnliche Klage ertönt am Schluß des zweiten Buches;

---

[2]) Vgl. Norden, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Fleckeis. Jahrb. Supp. 19, 427.

[3]) Vgl. Uxkull-Gyllenband, a. a. O. 45.

[4]) Die Friedensschilderung in der 4. Ekloge bezüglich der goldenen Zukunft nimmt ihre Bilder von der goldenen Vergangenheit.

im Gegensatz dazu ist wieder im Preislied auf das Landleben (II, 458 ff.) positiv das Bild des Friedens gemalt, aber daneben in scharfem Kontrast die Friedlosigkeit der Städter. Überall sieht man die Idee der aetas aurea durchleuchten, sei es, um die Gegenwart in ihrer Not zu schildern, sei es, um die Vergangenheit und den kommenden Äon unter Augustus als die Zeit des Glückes dem Volke vorzustellen.

In seinem Glauben an die goldene Zukunft stand Vergil in Rom nicht allein; es teilten diesen Glauben mit ihm sehr viele aus dem Volke. Als Gründe dieses Volksglaubens werden angeführt: einmal die Hoffnung, die den Menschen bekanntlich nie verlassen will, und die sich in der langen Zeit der Bürgerkriege zum festen Glauben verdichtete. Man sah ja auch, daß sich die Zahl derer, welche um die Macht miteinander rangen, auf ganz wenige verringerte, und daß deswegen ein baldiges Ende wohl zu erwarten war. Aber von ganz besonderer Bedeutung müssen die Orakel gewesen sein, die alten Prophezeiungen der kumäischen Sibylle. Sie wurden mehr und mehr lebendig und kamen in höchstes Ansehen, als Oktavian die Erfüllung dieser Orakellehre zu werden schien. Vergil konnte sich zudem von dem Eindruck dieser Persönlichkeit nicht mehr losmachen [5]), und von Monat zu Monat verfestigte sich das Vertrauen zu diesem Bringer des Heiles. Nie gab es ein Schwanken bei Vergil; seine sämtlichen Dichtungen sind Zeugen davon, daß er diesen Weg zu Ende gegangen ist, angefangen von der vierten Ekloge bis zu Aeneis VI, 791 ff.:

‚Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium.‘

In diesen Versen hat Vergil sein klarstes Glaubensbekenntnis zur Persönlichkeit Oktavians abgelegt. Von ihm erwartet Vergil und mit ihm das Volk den langersehnten Frieden, den man nur mehr in seiner Person verbürgt sah. Alles staatspolitische Interesse des Dichters leitete sich schließlich allein von der Persönlichkeit des einen Princeps ab, aber es war ein Interesse von besonderer

[5]) Ecl. I, 42 ff.

vergilischer Färbung, d. h. nicht der Begriff des rein Politischen und der Macht standen dabei im Vordergrund, sondern das friedlose Land und der Wiederhersteller des Friedens. In diesem Sinn waren für Vergil Staat und Augustus unter dem Aspekt der Zukunft ein und dasselbe. Leicht kann man diese Idee, die aus dem vorigen Kapitel hervorgeht, aus den Georgika ablesen, und wenn Vergil in der Aeneis sich mehr der eigentlich politischen Betrachtungsweise genähert hat, so darf doch nicht vergessen werden, daß der Glaube an die Zeit eines zukünftigen Friedens der Urgrund dieser Entwicklung zum Politischen gewesen ist[6]). Nie wurde Vergil zu einem rein politischen Dichter, seine politische Liebe war nie die eines Cicero oder Tacitus, sondern der römische Staat und sein Cäsar waren ihm in erster Linie die Garanten jenes Lebens, welches er Georg. II, 458 ff. gepriesen hatte. Darum paßt der lobende Ausdruck „staatlichster aller Dichter" nur dann auf den ganzen Vergil, wenn man das vorhin Gesagte mitberücksichtigt[7]). Curtius erklärt diesen Ausdruck, indem er weiter schreibt: „Unter dem Staatsdichter in tieferer Schicht lebt ein kontemplativer musischer Mensch, den ‚res Romanae perituraque regna' nicht bewegen"[8]).

Wertvoll sind diese Feststellungen über den Glauben an die Existenz der aetas aurea, an ihre Wiederkehr in naher Zukunft und an die zwischen diesen beiden Perioden liegende Zeit des eisernen Zeitalters für das geschichtsphilosophische Denken Vergils. Epikur und Lukrez schließen jeden übersinnlichen Faktor im historischen Geschehen vollständig aus, erst recht jeden transzendenten des Göttlichen. Vergil aber nimmt gerade die Wirksamkeit des Transzendenten mit in seine Kausalreihe hinein. Von oben her ist der Umbruch der Zeiten erfolgt, nicht als Werk blinden Zufalls, sondern eines teleologisch denkenden und handelnden Vaters. Von oben her wirkt man zusammen mit dem ‚iuvenis', der berufen ist, die Wandlung zum Besseren herbeizuführen. Die Lehre von der Vorsehung ist für das vergilische Weltbild wesentlich; durch sie ist Vergil erst zu der Universalität seiner Dichtung gelangt. Der Gedanke der Vorsehung enthält zudem noch eine wesensmäßige Anerkennung des

---

[6]) Vgl. Ecl. IV; Georg. I, 501 ff.; II, 458 ff.

[7]) Vgl. R. Curtius, 2000 Jahre Vergil. Neue Schweizer Rundschau 23, 1930, 732.

[8]) Ebenda 734.

Geistes. Daß die Welt als jeweiliges Produkt der Atombewegung nicht schlecht sei, wollte auch kein Epikureer leugnen, aber daß ein Geist vor dem Geschehen stand, plante und nach dem Plane wirkte, dieses war es vor allem, was Stoiker und Epikureer in scharfen Gegensatz brachte.

War dieser Faktor mehr ein äußerer Einfluß auf das Geschehen, der in der Aufeinanderfolge der saecula sichtbar wurde, wie Vergil sie sich vorstellte, so leuchtet aus seinem tiefen Glauben an die aetas aurea zugleich der Glaube an die Macht des Guten in der Geschichte mit hervor. Das Werden der neuen Zeit war für den Dichter auch ein ethisches Problem, weil das Absinken ins Unglück der Zunahme der Immoralität parallel ging. Er nennt die periuria Troiae, die an Rom gestraft wurden (I, 502), das fas versum atque nefas (I, 505), die Kriege und allgemein das vielgestaltige Verbrechen (I, 506). Oft wiederholt er diese Anklage, indem er sie offen ausspricht (II, 536) oder sie indirekt mit einschließt. Aus diesem moralischen Tiefstand gibt es für Vergil einen Aufstieg im Sieg des Guten und in der Niederlage des Bösen, weil es in der neuen Zeit eine restitutio in integrum gibt, auch zur Höhe der Moral der Urzeit. Tugend und Glückseligkeit hier auf Erden sieht er in ihrer konkreten Kausalverbindung, m. a. W., daß die Tugend die Welt zu einer glückseligen Wohnstätte der Menschen gestaltet, während das Böse sie anhäuft mit Unglück. Von dieser sieghaften Auferstehung des Guten aus der Kraft des eigenen Lebens ist Vergil überzeugt und überläßt sich froh und freudig dem Zuge seines Herzens im Glauben an die neue Welt des Guten unter Oktavian. Dieser hat die Gutheit in ihrer Fülle in sich aufgenommen, und schon ist er daran, dem Guten seinen starken Arm zu leihen:

„. . . Caesar dum magnus ad altum
fulminat Euphraten bello victorque volentis
per populos dat iura.“ (IV, 560—62).

V. CARMEN ASCRAEUM

So stolz auch Vergil auf seine Dichtung ist (Georg. III, 10 ff.), so anerkennt er doch seine eigene Traditionsgebundenheit und schaut

in Verehrung auf den, der die Reihe eröffnet, auf Hesiod von Askrä. Sein Gedicht vom Landmann nennt Vergil darum Carmen Ascraeum (Georg. II, 176); ein Gedicht vom Geiste Hesiods ist seine Gabe an das römische Volk:

‚Salve magna parens frugum, Saturnia tellus,
magna virum: tibi res antiquae laudis et artis
ingredior, sanctos ausus recludere fontis,
Ascraeumque cano Romana per oppida carmen.' (II, 173—76).

Wie steht nun der Geist des Askräers zu dem des Mantuaners? Daß Vergil Hesiod gelesen und ihn als Quelle benutzt hat, deckt schon ein oberflächlicher Vergleich auf; ein Blick in die Kommentare, z. B. den von Deuticke-Jahn herausgegebenen [1]), gibt entsprechende Belege. Aber nicht das Quellenverhältnis soll untersucht werden, sondern die Weltanschauung der beiden Dichter.

Beiden Dichtern stand das Ziel vor Augen, das Gemüt ihrer Leser den ländlichen Arbeiten zuzuwenden, aber der Ausgang und psychologische Ursprung des Werkes war bei beiden verschieden. Hesiod war von seinem Bruder Perses durch frechen Rechtsbruch am Besitztum schwer geschädigt worden (Erg. 33—36). Diese private Einzelerfahrung wird dem Gekränkten Anlaß, ein Lehrgedicht zu schaffen, durch welches er in der Form der Belehrung und Ermahnung seines Bruders dem Leser einen Weg zeigt, zu Geltung (ἀρετή) unter den Menschen zu gelangen. Der Weg lautet: Tu recht, meide das Unrecht und arbeite. Hesiod faßt V. 381 ff. sein Thema zusammen in die Worte:

Σοὶ δ'εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ ἧσιν,
ὧδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι.

Den Inhalt des ὧδ' ἔρδειν machen also Gerechtigkeit und Arbeit aus; das praktische Ziel des Gedichtes ist Wegweisung zur ἀρετή im Sinne bürgerlicher Weltgeltung. Wenn in den zitierten Versen als Objekt des Strebens πλοῦτος genannt wird, so bedeutet das nur eine konkrete Umschreibung von ἀρετή, die in jener Zeit noch ohne ethischen Gehalt war.

Ganz anders geartet sind bei Vergil Ausgang und Ziel der Georgika. Vergil wurde zu einem Gedicht über den Landbau auf-

[1]) P. Jahn hat in diesem Kommentar seine früheren Untersuchungen zusammengefaßt und verarbeitet.

gefordert von Mäcenas (Georg. III, 41), der höchstwahrscheinlich auch durch die Anregung eines Lehrgedichtes über den Landbau an der Reformierung des Römervolkes mitarbeiten wollte. Freilich muß sich der Dichter mit dem Gedanken an ein solches Werk schon vorher vertraut gemacht und ihn liebgewonnen haben, denn schwerlich wird sich Vergil zu einem Stoffe haben drängen lassen, zu dem er kein inneres Verhältnis hatte. Der Erfolg des Gedichtes zeigt auch das Gegenteil. Wie Anlaß und Ausgang des vergilischen Werkes so grundverschieden waren von dem des hesiodischen, so auch Zweck und Ziel. Vergil will ganz allgemein für das Landleben und den Beruf des Bauern interessieren, während Hesiod einen Bauern an die Arbeit bringen will.

Was bei beiden Dichtern an Weltanschauung zu vergleichen ist, bewegt sich besonders um die Fundierung der Notwendigkeit der Arbeit. Vergils Anschauung ist aus den früheren Kapiteln bekannt. Er führt die Arbeit zurück auf die gegenwärtige Kosmosgestaltung, durch welche die Erde gegenüber dem goldenen Zeitalter in ihrer Ertragsmöglichkeit beschränkt ist, so daß sie durch die Arbeit des Menschen Ergänzung braucht, um die nötigen Mittel zur Sicherung der menschlichen Existenz bieten zu können. Untergeordnet wurde dieser Zweck des veränderten Weltgesetzes dem höheren Ziel, das im Menschen selbst lag, nämlich ihn in ständiger Wachheit zu halten. In dieser geistigen Wachheit sollte der Mensch dann durch Arbeit nicht nur die Schwierigkeiten, die seine Existenz unsicher machten, überwinden, sondern in den Künsten noch eine Kultur aufbauen.

Hesiod begründet die Notwendigkeit der Arbeit letztlich mit dem strafenden Machtwillen des Zeus, der das Menschengeschlecht wegen der Hinterlist des Prometheus leiden ließ.

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν . . . (42)
ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ᾗσιν,
ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης,
τοὔνεκ' ἀρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά (47-49).

Hätten die Götter die Erde in ihrem früheren Zustand belassen, dann wäre die Beschaffung des Lebensunterhaltes leicht gewesen:

Ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἤματι ἐργάσσαιο,
ὥς τέ σε κεἰς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἔργον ἐόντα. (43-44).

Jetzt aber muß der Mensch schwer und dauernd arbeiten, um seine Existenz zu sichern, erst recht, wenn er Macht und Geltung in der Welt erlangen will.

Τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι (289).

In dieser Zurückführung der Arbeitsnotwendigkeit auf die Strafe des Zeus als alleinige und letzte Ursache liegt ein tiefgreifender Unterschied des Denkens zu Vergil. Die Gottheit steht der Menschheit gegenüber als die absolute, für sich selbst eifernde Macht. Bei Vergil trägt die Gottheit den Namen ‚pater'. Der Mensch gilt gegenüber der Gottheit bei Hesiod sozusagen nichts, bei Vergil, dem humanistisch denkenden Dichter, wird der ‚pater' bewogen, eine neue schwerere Weltordnung zu geben mit Rücksicht auf die Erhabenheit der geistigen Menschennatur (nec torpere gravi passus sua regna veterno Georg. I, 124). Darin stimmen beide jedoch überein, daß der Anfang des Menschengeschlechtes in diesem Zeitalter ein kulturloser war und die Notlage durch Arbeit und durch die Kunst überwunden wurde. Hesiod spricht den Gedanken von der Bedeutung der Kunst in dem erwähnten Feuerraube des Prometheus aus; im Feuer sah die Antike Grund und Symbol der künstlerischen Kultur.

Κρύψε δὲ πῦρ· τὸ μὲν αὖτις ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο
ἔκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς πάρα μητιόεντος
ἐν κοίλῳ νάρθηκι λαθὼν Δία τερπικέραυνον (50-53).

Doch sieht man hier auch, wie Hesiod noch ganz im traditionellen Mythos verfangen ist, während Vergil sich bereits das philosophische Denken von Jahrhunderten zunutze machen kann. Er offenbart einen klaren kritischen Realismus, wenn er die Erfindungen ganz dem Menschen zuschreibt:

‚Ut varias usus meditando extunderet artis
paulatim . . .' (I, 133).

Beide Dichter betonen also, daß Arbeit notwendig ist wegen der mangelnden Früchte der Erde, aber nur Vergil hat erfaßt, daß diese Notwendigkeit ein Ergebnis der kosmischen Verflechtung zwischen Mensch und Welt ist. Bei Hesiod steht der Mensch noch ohne innere wesensmäßige Beziehung zum großen Kosmos; er stammt her aus der Dasein setzenden Hand des Zeus (Erg. 109—201).

Gleich wie man eine Figur in einen Schrank stellt, so bekommt der Mensch seinen Aufenthaltsort auf der Erde; die einzige, aber nur äußere Beziehung ist die, daß er von der Erde seinen Lebensunterhalt nimmt. Himmel und Erde leben vollkommen ihrer Eigengesetzlichkeit, keine Gottheit hat sie irgendwie mit Rücksicht auf die Natur des Menschen gebaut, kein foedus gibt es, welches alles mit dem Menschen verbindet. Auch das Leben der Geschlechter auf Erden ist innerlich beziehungslos. Die Reize der Frau werden nur als Geschenke der Götter angesehen, Teleologie als Ordnungsprinzip ist der Philosophie Hesiods unbekannt[2]). Anders sieht Vergil, wie früher gezeigt ist, das Universum, dessen Seins- und Lebensgesetz hinbezogen ist auf den Menschen, der bei Vergil das wirkliche Zentrum bildet, wogegen er bei Hesiod im Kosmos genau so isoliert dasteht, wie das Tier und der Baum.

Ein Lebensideal von allgemeiner Geltung hat der Böoter der Form nach nicht so streng herausgearbeitet, wie es Vergil im Loblied des Landmannes getan hat. Was er seinem Bruder als erstrebenswertes Ziel anrät, ist beschränkt auf die Person des Perses: Gewinnung von Weltgeltung im *πλοῦτος, ἀρετή*. Sie hat zur Voraussetzung ein Leben der Arbeit, welches nicht nur für jede Existenzsicherheit unbedingtes Mittel ist, sondern noch besonders für den, der in der Welt etwas bedeuten will. Denn *τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι* (289).
Dieses Motiv aber wird in einer solch bestimmten Fassung vorgelegt, daß man in dem arbeitsamen Leben ein Lebensideal Hesiods erblicken kann, zumal Hesiod besonders den Unterschied zwischen adeligen Großgrundbesitzern und Kleinbauern in seinem Gedicht berücksichtigt. Von derselben Bestimmtheit sind andere mehr negative Beweggründe, welche ebenfalls zur Arbeitsamkeit drängen wollen. Keine größere Furcht soll den Perses antreiben als die, Bettler werden zu müssen; Faulheit würde ihn zur verdemütigenden *αἰδὼς* verdammen, während doch *θάρσος* sein Hochziel sein soll:

Αἰδὼς δ'οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδώς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ,
αἰδώς, ἣ τ'ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίησιν (317-19).

---

[2]) Vgl. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hesiodos Erga, S. 9.

Es atmet dieses Ideal noch den Geist der homerischen Welt, die der späten Geistigkeit der griechischen und römischen Hochkultur entbehrt.

Vergil auf der anderen Seite scheint am Ideal der Weltgeltung Abstriche zu machen. Sein Lebensideal ist nicht Macht und Selbstherrlichkeit (*πλοῦτος-ἀρετή-θάρσος*), sondern Friede im Staate des Friedens bei ruhiger, hingebender Arbeit:

„At secura quies et nescia fallere vita,
dives opum variarum, at latis otia fundis.“ (Georg. II, 467 f.).

Reine Geistigkeit bedeutet allerdings Vergils Lebensanschauung auch nicht. Es ist bei ihm eine starke sinnenhafte Geistigkeit, die besonders von dem Ruhebedürfnis der Bukolik beseelt ist; Mühe und Anstrengungen werden geduldig hingenommen, aber man geht dem Kampf gern aus dem Wege.

Arbeitsamkeit lautet die eine Tugend, die Hesiod seinem Bruder immer wieder empfiehlt, Gerechtigkeit die andere. Nur auf dem Wege der Gerechtigkeit könne er dauerhaften Besitz erlangen, Ungerechtigkeit, möge sie auch zeitweise Erfolg haben, zerstreue die Güter:

Εἰ γάρ τις κ'ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι
γιγνώσκων, τῷ μὲν τ'ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς·
ὃς δέ κε μαρτυρίῃσι ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῇ,
τοῦ δὲ τ'ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται (280-85).

Εἰ γὰρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται,
ἢ ὅ γ'ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, οἷά τε πολλὰ
γίγνεται, εὖτ' ἄν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
ἀνθρώπων, αἰδὼ δέ τ'ἀναιδείῃ κατοπάξῃ·
ῥεῖα δέ μιν ἀμαυροῦσι θεοί, μινυθοῦσι δὲ οἶκον
ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ'ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ (321-26).

Hesiod faßt diese Gerechtigkeit im weitesten Umfang; sie ist ihm zugleich der Inbegriff des moralischen Lebens: Religiosität (336), soziales Entgegenkommen (342 f.), Freundesliebe (353 ff.), Keuschheit (328). All diese Mahnungen an seinen Bruder sind von einer solchen Allgemeingültigkeit, daß sie als ein Lebensideal Hesiods angesprochen werden können.

In dieser Forderung der Gerechtigkeit, wenigstens soweit sie bewußt zur Darstellung kommt, hat Vergils Vorgänger zweifellos vor dem Römer etwas voraus. Sein Gedicht ist ganz und gar durchsetzt mit der Ethik des Rechtes. Sucht man dafür nach dem psychologischen Motiv, so ist es hier bei Hesiod in der Rechtsverletzung des Perses und in dem daraus erfolgten seelischen Aufruhr seines Bruders zu sehen; kein Wunder, daß sein Gedichtwerk so verschieden von dem Vergils gestaltet wurde, ganz abgesehen von den übrigen geistigen zeitgeschichtlichen Bedingtheiten. Hesiod hat sich selbst in den Interessenmittelpunkt des Gedichtes gestellt, und zwar als Rechtsperson. Sein Recht ist ihm sanktioniert vom allgewaltigen und allwissenden Zeus, der Begründer und Schützer des Rechtes in eigener Person ist.

Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσι,
καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ'ἐπιπλήθεο πάμπαν.
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς.
ἀνθρώποισι δ'ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται· (274-80).

Zeus belohnt geübte Gerechtigkeit mit materiellem Wohlergehen und bestraft die Verfehlung gegen das Recht mit glanzlosem Vergehen (279—84).

Indem Hesiod von dieser Seite her seinen Bruder zu einem Gütererwerb durch Arbeit zu bewegen sucht, hat auch sein Arbeitsethos im Vergleich zu dem Vergils eine stark ethische Motivierung, zumal Arbeit auch in sich schon ein gutes Mittel gegen Unrechttun ist (27 ff.). Der Römer sieht die Motivierung hauptsächlich im Sein der physikalischen Welt mit Einschluß der Natur des Menschen; bei Hesiod ist außer in der physischen Notwendigkeit des Gütererwerbs noch in der Rechtspersönlichkeit des Mitmenschen die Forderung der Arbeit begründet, weil sonst durch das allgemeine Nahrungs- und Geltungsbedürfnis der Bereich der moralischen, vor allem der Rechtsgüter des andern in Gefahr kommt.

Auch die Zeusgestalt Hesiods hat dadurch wegen ihres ethischen Charakters einen Vorzug vor dem ‚pater' Vergils. Zeus, wie die Erga ihn zeichnen, ist eine erhabene wuchtige Gestalt, trotz aller Menschlichkeiten, an denen er noch teil hat. Indessen erscheint

der Gesamtgottesbegriff bei Vergil reiner, rationaler, weil er gereinigt ist von dem unwürdigen Beiwerk alter Mythologie[3]). Von einem Eintreten, einem Kampfe für rein ethische Werte, die innerhalb der Menschheit zu realisieren sind, findet man in den Georgika wenig; der Frevel rächt sich durch sich selbst in den unmittelbaren Folgen. Vom Künstlerischen aus gesehen liegt die Ursache davon letztlich in dem verschiedenen Ausgangspunkt der beiden Dichtungen. Hesiod ist beherrscht von der Idee einer sein-sollenden ethischen Ordnung, Vergil von dem Gedanken einer seienden, mehr physischen Ordnung, die sich im Kosmos auswirkt und welche weniger als Aufgabe denn als Aufgegebenes geschaut wird. Darum hat die Lebensführung bei Hesiod einen positiven, fast möchte man sagen, aggressiven Charakter zum Erwerb von Reichtum und *ἀρετή* hin, den vergilischen Menschen sieht man mehr in der Defensive, in der demütigen Ausführung eines fest umrissenen Lebensplanes zum Zwecke der Erhaltung des Lebens in Glück und Frieden. So offensiv die Formulierung ‚omnia vicit labor improbus' auch klingen mag, sie ist doch wieder von defensiver Note, was der zweite Teil des Satzes dartut: ‚et duris urgens in rebus egestas'. Auch das gesteigerte Leben der Zivilisation in den artes geht parallel der zunehmenden Degeneration.

Von dieser Gesamtbasis aus war Hesiod künstlerisch-technisch gegenüber Vergil auch im Vorteil, seine Gestalten viel personhafter zu malen, indem er vom Persönlichen ausging, während Vergil Gestalten vorführt, die eigentlich nur inkarnierte Ideen sind. Bei allem bleibt aber bestehen, daß Vergils Weltanschauung umfassender und rationeller wirkt als die seines Vorgängers im Lehrgedicht.

Was das große Weltgeschehen angeht, so erfolgt in den „Tagen und Werken" auch ein Umbruch der Zeiten, so daß ein Abstieg von der „goldenen Zeit" zu einer „eisernen" stattfindet (109—201). Doch stets wird der Umschwung motiviert mit dem Strafwillen der Götter und schließlich bleibt das Ende überaus trostlos:

τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρά
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ'οὐκ ἔσσεται ἀλκή (201-02).

---

[3]) Vgl. Sellar, a. a. O. 273.

Es zeigt sich hier in der Darstellung der verschiedenen Zeitalter auch in aller Klarheit, wie Hesiod nur im traditionellen Mythos denkt, während Vergil bereits „moderner" Philosoph ist.

Dem realen Leben stand Hesiod wohl näher als Vergil. Hesiods Mahnungen sind stets lebendig und voller Realistik, wenn er die Wirkungen der Armut schildert oder von der Freundesliebe und dem nachbarlichen Verhältnis spricht, von Sparsamkeit, Familiengründung und Kindersegen. Auffallend ist besonders die Betonung der sozialen Beziehungen, die Vergil wenig erwähnt. Das Staatswesen nennt Hesiod zwar nicht, aber umso mehr die Keimzelle des Staates, die Familie. Seinen Grund mag dies letztlich darin haben, daß gegenüber dem kosmischen Denker Vergil Hesiod, obgleich ihm große Zusammenhänge zu sehen nicht fremd ist, wie die Theogonie und auch die Erga zeigen, die Dinge mehr mit einer persönlichen Note betrachtet.

Im allgemeinen aber kann man zwischen beiden Dichtern eine enge Verwandtschaft entdecken. Bedenkt man, daß Hesiod noch vor dem Anfang griechischer Philosophie steht, so muß man seinen philosophischen Drang bewundern. Auch er versucht, das „Menschliche an letzte Zusammenhänge zu knüpfen". Er hat es vermocht, im Anschluß an ein alltägliches Rechtsvergehen ein Stück ethischen Weltbildes zu umreißen, welches Ganzheit und Tiefe offenbart und bis in das physikalische Geschehen hinabreicht. Aus diesem Grunde braucht man sich nicht zu wundern, daß Vergil sich von Hesiod angezogen fühlte und seine Georgika mit Stolz ein ‚Carmen Ascraeum' nannte. Carmen Ascraeum, ein Ausdruck des Dankes, den Vergil in der Namengebung seines Werkes dem Meister abstattete. Hesiod war vielleicht wirklich sein Meister, der ihm den literarischen Impuls zu den ländlichen Gedichten gegeben hatte, und der in ihm den Wunsch wachwerden ließ, der römische Hesiod zu werden, wie er der römische Theokrit schon war [4]).

Beide Gedichtwerke atmen auch in gleicher Weise den Geist des Religiösen, welcher bei Hesiod den hohen sittlichen Ernst erzeugt, und bei Vergil eine vertrauensvolle Stimmung gegenüber der Gottheit das Ganze milde umstrahlen läßt. Was allerdings vorher vom Gottesbegriff gesagt ist, das gilt auch hier für den Charakter des Religiösen: die größere Reinheit und Vornehmheit ist bei Vergil.

[4]) Vgl. Sellar, a. a. O. 175.

Beide Dichter haben echte Religiosität gemeinsam; ihnen bedeutet die Religion in der Tiefe ihrer Seele keine Problematik wie etwa einem Lukrez, sondern sie steht als etwas Absolutes und Festes da, so daß der Grieche vom naturhaften Rechtsgefühl sofort vorstoßen kann zur religiösen Sanktion des Rechts, zur Gottheit, und der Mantuaner aus einem erhabenen Naturerlebnis und der Einsicht in die ständige Abhängigkeit des Bauern von oben sich ein Weltbild gestaltet, in welchem der Mensch zwar im Vordergrund des Interesses steht, die Welt aber ganz und gar eine Gotteswelt bleibt.

VI. VERGIL UND DIE SYSTEME DER PHILOSOPHIE

Es ist im allgemeinen ein unsicheres Unternehmen, aus den Ideen einer philosophisch wenig einheitlichen Zeit auf die Geistesrichtung eines Menschen zu schließen, so wahr es auch ist, daß selbst der größte Geist sich des Einflusses der Umwelt nicht entziehen kann. Umgekehrt wird es nicht weniger schwer sein, einen Menschen, der zwar literarische Werke hinterlassen hat, aber von wenig eindeutiger Art, irgend einem System der Philosophie zuzuschreiben. In dieser Lage befindet sich die Wissenschaft bei Vergil. Sie hat in der augusteischen Zeit ein philosophisches Leben von einer Buntheit vor sich, wie sie kaum größer gedacht werden kann. Die Führung beanspruchen die drei Schulen: Akademiker, Epikureer, Stoiker. Welcher von diesen Schulen Vergil angehangen hat, bleibt nun zu untersuchen.

Die Quellen berichten über Vergil, daß er seinen philosophischen Jugendunterricht in der Schule Epikurs erhalten hat unter der Leitung des Siron [1]). Ein klares Bild über seine Geistesverfassung in der Jugend gibt das Gedichtchen Catal. VII. Vergil verläßt voll Jubel die Rhetorenschule, um sich der höheren Wissenschaft zu widmen:

„. . . . . Iam valete formosi;
nos ad beatos vela mittimus portus
magni petentes docta dicta Sironis,
vitamque ab omni vindicabimus cura.“ (7—10).

[1]) Vgl. Donatus, Vita Verg. c. 19; Serv. ad Aen. VI, 264; Catal. VII, 9

Die Verse sind deswegen so bedeutungsvoll, weil sie die Motive und Hoffnungen, die den jungen Vergil erfüllen, bloßlegen; sie enthalten die beiden Charakteristika, welche besonders der Jugend anhaften: Verlangen nach echter Wissenschaft und Verlangen nach innerer Freiheit: docta dicta und vitam ab omni cura vindicare. Vergil lernte also die Welträtsel zu lösen in der alles umfassenden Lehre von den Atomen, wie sie von Demokrit, Epikur bis zur augusteischen Zeit noch unverändert überliefert wurde; eine Lebensauffassung wurde ihm empfohlen, welche nur Glück und Heiterkeit suchte. Daß diese Hinwendung Vergils zur Philosophie nicht ohne ernsten Untergrund war, zeigen folgende Verse: ‚Ite hinc, camenae (nam fatebimus verum, / dulces fuistis)' (11—12). Der leichten Poesie gibt Vergil vorläufig den Abschied. In ihr hat er sich gebildet in Anlehnung an die Neoteriker, besonders Catull, die damals für einen großen Teil der gebildeten Jugend die Lebensform stark beeinflußten, und die alle mit epikureischem Geiste angefüllt waren. Gallus, der Meister der Liebeselegie, war Vergils besonderer Freund [2]). Der Epikureismus schien in und nach der Zeit der alles auflösenden Bürgerkriege die gangbarste Philosophie zu sein. Sein Nährboden wurde namentlich der krasse Materialismus mit seiner verantwortungslosen Anschauung vom Leben. Daß besonders die Jugend mit ihrem starken Lebensgefühl einer solchen Geistesrichtung, nachdem ein religiöser Halt nicht mehr vorhanden war, zuzuneigen sich bereit fühlte, ist allzu selbstverständlich. Nicht zu vergessen bleibt, daß Epikur eine universale Welterklärung zu bieten schien, die mit ihrem nüchternen Realismus auf gewisse philosophisch veranlagte Leute nicht ohne Einfluß sein konnte.

Wie sich diese Schule bei Vergil auswirkte, ist aus den Bukolika ersichtlich. Diese sind klarer Zeuge für das vindicare ab omni cura vitam:

‚Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi
silvestrem tenui musam meditaris avena;
. . . . . tu Tityre lentus in umbra
formosam resonare doces Amaryllida silvas.' (Ecl. I, 1—5).

Einen Hauptlehrsatz der atomistischen Philosophie und der docta dicta Sironis enthält der Gesang des Silen, der, im Schlafe von zwei Faunen überrascht, gezwungen wird zu singen:

---

[2]) Vgl. Ecl. X.

‚Namque canebat, uti magnum per inane coacta
semina terrarumque animaeque marisque fuissent
et liquidi simus ignis; ut his exordia primis
omnia et ipse tener mundi concreverit orbis;
tum durare solum et discludere Nerea ponto
coeperit et rerum paulatim sumere formas;
iamque novom terrae stupeant lucescere solem,
altius atque cadant summotis nubibus imbres;
incipiant silvae cum primum surgere, cumque
rara per ignaros errent animalia montis.' (Ecl. VI, 31—40).

Der Inhalt dieser Verse ist nichts anderes als die Weltentstehungslehre der Atomistiker [3]).

In etwas erweiteter Fragestellung findet sich eine Welterklärung in der Aeneis (I, 742 ff.). Der Karthager Jopas singt dort bei dem Gelage am Hofe der Königin Dido:

‚Hic canit erantem lunam solisque labores,
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes,
acturum pluviasque hyadas geminosque triones,
quid tantum Oceano properent se tinguere soles
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.'

Wichtig ist, daß an diesen beiden Stellen ein Vertreter des Bakchus dasselbe Thema behandelt. Jopas trägt sein Lied vor beim Gastmahl, bekränzt, indem er sich selbst mit der goldenen Kithara bei seinem Gesange begleitet. Aus dem bakchischen Charakter der beiden Sänger darf geschlossen werden, daß auch Jopas den Problemen dieselbe Antwort gegeben hat wie der Silen. Es sieht also aus, als ob Vergil absichtlich diese materialistische Erklärung nur mit jener lebensfrohen, bakchischen Geistesrichtung in Verbindung bringen wollte. An einer anderen Stelle der Aeneis (VI, 724 ff.) läßt er in ernster religiöser Situation die stoische Doktrin vortragen. Vermittler ist hier der Vater Anchises beim Besuch des Aeneas in der Unterwelt:

‚Principio caelum ac terram camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus

---

[3]) Vgl. Lucr. I, 419 f.; 483 ff.

mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus etc.'

Georg. II, 475 ff. wird erneut die philosophisch-naturwissenschaftliche Frage nach den Naturerscheinungen gestellt, aber in Form einer Bitte um Erleuchtung an die Musen. Eine Antwort erfolgt nicht. Einige Verse weiter wird der Epikureer glücklich gepriesen auf Grund seiner Erkenntnis vom Wesen der Dinge (II, 490 ff.). Diese Erkenntnis deckt sich mit der des Silen in der sechsten Ekloge. Wenn nun Vergil, obschon ihm die Theorie Epikurs und der Atomistiker bekannt ist, dennoch die Musen um Unterweisung in der Erkenntnis der Naturerscheinungen bittet, muß er sich in Gegensatz fühlen zu Epikur, d. h. seine Lösung ablehnen. In diesem wichtigsten Lehrstück vom Naturgeschehen ist er also kein Epikureer mehr, wenn er es jemals wirklich gewesen ist. Daß er in der sechsten Ekloge, also zu einer Zeit, wo er der Schule noch näher stand, den Inhalt des Gesanges sich persönlich zu eigen gemacht hätte, folgt noch nicht aus der poetischen Verwendung des Gedankens. Denn in der Aeneis bringt Vergil beide Theorien, die der Epikureer und die der Stoiker, steht aber wohl, weil die stoische Anschauung in der feierlich erhabenen Situation von dem in der Unterwelt lebenden Vater Anchises vorgetragen wird, auf seiten der Stoiker. Ebenso zitiert Vergil mit besonderer Sympathie, wie schon früher gesagt wurde, diese Lehre Georg. IV, 219 ff. und wendet sie auf die Person des Augustus in bezug auf sein Fortleben an, wenn auch nur im Sinne einer Möglichkeit (Georg. I, 32—35).

Wann der Wechsel der Auffassungen, und in welchem Umfange er geschah, ist schwer zu entscheiden. Es scheint notwendig zu sein, ihn teilweise schon in die Zeit der Bukolika hinaufzudatieren, denn die vierte Ekloge mit ihrem ethischen Ernst kann kaum in die epikureische Philosophie eingereiht werden, ebensowenig der Gedanke der Providenz, welche dieses Gedicht klar voraussetzt [4]). Zudem bleibt es ja immer eine offene Frage, wieweit Vergil sich dem Epikureismus überlassen hat. Das Lebensideal, welches sich in den Georgika darstellt, hat zweifellos epikureische Schattierungen, ja die meisten Autoren nennen es direkt das des Epikur [5]),

[4]) Vgl. Paolo Fabbri, Virgilio, Milano. 1929, 92.
[5]) Vgl. Klingner, Hermes, a. a. O. 174; 187; Kaul, a. a. O. 15 ff.

doch muß man dabei festhalten, daß dieses Ideal mit seiner Sehnsucht nach Ruhe, Frieden und Glück sicher nicht das Produkt einer theoretischen Lehrunterweisung war, selbst wenn Vergil in seiner Ausbildungszeit noch so oft davon hörte, sondern es offenbart sich hier das Drängen seiner angeborenen Natur. Die inneren Bedürfnisse seines eigenen Lebens deckten sich gleichsam mit den Lehrforderungen des Epikur. Darum konnte Vergil ein solches Lebensideal auch nicht aufgeben, als er mit der Welterklärung der Atomtheorie brach; er blieb also in gewissem Sinn ein Epikureer im Stoizismus. Wenn irgend einer — so scheint es — in der Antike sich der Natur gemäß entwickelt hat, dann war es Vergil. Gerade aus seinem aufs Universale gehenden Geiste heraus und seinem empfindsamen, manchmal sogar sentimentalen Herzen wird es leicht verständlich, daß er eine Zeitlang im Epikureismus Ruhe fand, da beide Grundkräfte der Seele dort ihre Nahrung erhielten. Aber die Schilderung von Georg. II, 458 ff. zum Ausgangspunkt der Untersuchung über Vergils Weltanschauung zu machen, um die Zugehörigkeit zu irgendwelcher Schule zu erschließen, dürfte wohl ein irreführender Weg sein, denn es kommt sehr darauf an, von welchem tieferen Geiste diese Verse informiert sind, wenn auch äußerlich manches auf Epikur und Lukrez hinweist. Schwer ist es manchmal, die poetische Form vom Sinngehalt zu scheiden, so daß dann die Beurteilung vom Ganzen des Werkes aus zu erfolgen hat. Anzunehmen ferner, daß Vergil Bruchstücke aus allen möglichen Systemen zusammenhanglos in sich aufgenommen hätte, würde dem Gesamtcharakter dieser Persönlichkeit, wie sie sich in den Georgika mitteilt, widersprechen. Die Geschlossenheit seines Weltbildes verbietet diesen Gedanken [6]).

Aber ebensowenig wie der epikureischen kann man Vergil der stoischen Schule verschreiben, wenigstens nicht ganz. Sein Gottesbegriff nähert sich zwar sehr dem der Stoiker, aber Vergil wagt es noch nicht, denselben in allen seinen Konsequenzen anzunehmen. Darum gebraucht er Georg. IV, 219 vorsichtig den Ausdruck ‚quidam dixere', zumal er auch für die Raben die Immanenz der Gottheit leugnet (Georg. I, 415). Doch deutet die Form der Verneinung ‚haud equidem credo' an, daß auch dieses Problem von ihm durchdacht worden ist. Als Bauernsohn und erst recht als

[6]) Vgl. Kaul, a. a. O. 5.

Dichter war Vergil damals von der absoluten Individualität und Selbständigkeit der Dinge um sich herum allzu erlebnismäßig überzeugt; auf der anderen Seite aber mußte ihm der Einheitsgedanke in Weltbildung und Weltleitung bei den Stoikern sehr zusagen, da er mit der Zeit den Zusammenhang aller Vorgänge in der Natur begriffen hatte. Es begegnen sich in Vergil die ratio und der poetische Genius auf ein und demselben Felde, in der *συμπάθεια* der Weltteile. Zur Erklärung genügt ihm noch das Wirken der Gottheit vermittels der Naturkräfte, denn IV, 149 verwendet er eine Redeweise, die eigentlich eine volle Selbständigkeit voraussetzt:

‚Nunc age, naturas apibus quas Iuppiter ipse
addidit, expediam.‘

Sein praktisches Lebensideal, welches große Ähnlichkeit mit dem der Epikureer hat, bildet für seinen Stoizismus in der Welterklärung, wie oben gesagt wurde, keine Schwierigkeit, da man einen gewissen Eklektizismus, um dies Wort zu gebrauchen, annehmen muß. Daß er also mit verschiedenen philosophischen Systemen manches Gedankengut teilt, ist weniger das Ergebnis einer auf langes Studium sich stützenden Auswahl denn das Resultat seiner dichterischen Intuition. Es ergibt sich daher aus der Untersuchung, daß Vergils Weltanschauung nicht einem bestimmten System zugewiesen werden kann.

Schlußbemerkung.

Aus der Arbeit geht hervor, mit welcher Reichhaltigkeit an philosophischen Gedanken die Georgika Vergils ausgestattet sind, nicht als ob der Stoff, der sich mit dem Landleben beschäftigt, nur das Kleid seiner Philosophie geworden sei, sondern es bleibt das Gedicht ein Gedicht über den Landbau, in dessen Stoff er die großen Gedanken eingeordnet hat[7]). Philosophie bietet das Weltbild, nicht eine Weltbeschreibung, weil es die metaphysischen Beziehungen, die namentlich den Menschen mit dem Universum verknüpfen, aufdeckt. Die Welt wird in diesem Bild ein ‚ordo‘, d. h. die Vielheit ihrer Teile, die in sich so grundverschieden sind, wird in Harmonie zusammengeführt zu einer einzigen Totalität. Ihr

[7]) Vgl. Stroux, a. a. O. 15.

Einigungspunkt ist der Mensch, dem alles zugeordnet ist. Vom Menschen aus aber gibt es auch wieder Ausstrahlungen zurück ins Universum, indem er in Arbeit Dienste tut am Kosmos und eine Kultur schafft. Die Arbeit ist beim Menschen die lebendige Brücke, auf der er sich mit dem Universum nach dem Willen des Weltordners zusammenfindet; die Arbeit der Hände stellt die sinnfällige Erscheinung jener metaphysischen Verbundenheit von Makrokosmos und Mikrokosmos dar. Und in dieser Welt, in die sie ein ‚pater' hineingesetzt hat, erwartet die Menschheit den Ablauf der Saecula, absteigend vom Guten zum Schlechten, aber in der Hoffnung der restitutio in integrum. Unter all den Ländern der Erde ist eins das „gelobte" Land als Mittelpunkt des Universums, Italien, und unter allen Menschen einer, auf den die Welt wartet als ihren Heilbringer, Oktavian.

Literaturverzeichnis.

P. Vergili Maronis opera. Rec. O. Ribbeck. Vol. I—IV nebst Prolegomena. Lipsiae 1866—68.

P. Vergili Maronis Eclogae et Georgica post Ribb. tert. recogn. G. Janell. Ed. maior. Iterum recogn. Lipsiae 1930.

P. Vergilii Maronis opera. Rec. R. Sabbadini. Vol. I—II, Romae 1930.

P. Vergilii Maronis opera perpetua annotatione illustrata a Chr. G. Heyne. Ed. 4. cur. G. Ph. Wagner 1830—41.

The Works of Virgil with a commentary by J. Conington and H. Nettleship. Vol. I: Ecl. and Georg. 5. ed. rev. by F. Haverfield. London 1898.

Vergils Gedichte. Erkl. von Th. Ladewig-C. Schaper-P. Deuticke. Bd. I (Buk. u. Georg.) 9. Aufl., Bd. II, 13. Aufl., bearb. von P. Jahn. Bd. III, 9. Aufl., bearb. von P. Deuticke. Berlin 1904—1915.

P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI. Erl. von E. Norden. 3. Aufl., Leipzig 1926.

A. Bellessort: Virgile, son œuvre et son temps. 9. ed. Paris 1924.

G. Boissier: Nouvelles promenades archéologiques: Horace et Virgile: 3. ed. Paris 1895.

E. R. Curtius: 2000 Jahre Vergil. In: Neue Schweiz. Rundschau 23, 1930, 730 ff.

E. Burck: Die Komposition von Vergils Georgika. Hermes 64, 1929, 279 ff.

O. Erdmann: Beiträge zur Nachahmungskunst in Vergils Georgika. Progr. Halberstadt 1912.

P. Fabbri: Virgilio, poeta sociale e politico. Romae 1929.

T. Frank: Vergil. A Biography. Oxford 1929.

E. Fraenkel: Gedanken zu einer deutschen Vergilfeier. Berlin 1930.

R. Heinze: Vergils epische Technik. 3. Aufl., Leipzig 1928.

Th. Haecker: Vergil, Vater des Abendlandes. Leipzig 1931.

W. Iwanow: Vergils Historiosophie. In: Corona, 1, 1931, 761 ff.

P. Jahn: Die Art der Abhängigkeit Vergils von Theokrit und anderen Dichtern. Progr. T. 1—3, Berlin 1897—99.

— Eine Prosaquelle Vergils und ihre Übersetzung in Poesie durch den Dichter. Rhein. Mus. 38, 1903, 244 ff.; 40, 1905, 361 ff.

— Aus Vergils Dichterwerkstätte. Philol. 63, 1904, 66 ff.

— Aus Vergils Dichterwerkstätte. Georg. IV, 281-588, Progr. Berlin 1905.

G. Kaul: Vergilius quatenus in Georgicon libris praecepta Epicuri secutus sit. Diss. Leipzig 1922 (Masch.-Schr.).

Fr. Klingner: Vergils erste Ekloge. In: Hermes 62, 1927, 129 ff.

— Die Einheit des virgilischen Lebenswerkes. Röm. Mitt. 45, 1930, Röm. Abt. 43 ff.
— Über das Lob des Landlebens in Vergils Georgika. Hermes 66, 1931, 159 ff.
H. Kirr: De laudibus vitae rusticae. Diss. Marburg 1933.
I. W. Mackail: Virgil and his meaning to the world of to-day. New York 1927.
C. Marchesi: Die Welt der vergilischen Dichtung. In: Neue Schweiz. Rundschau 23, 1930, 754 ff.
E. Norden: Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Vergil 1924.
W. F. Otto: Vergil. Festrede. Berlin 1931.
H. W. Prescott:The Development of Virgil's Art. Chicago 1927.
F. Postma: De numine divino quid senserit Vergilius. Diss. Amsterdam 1914.
C.-A. Sainte-Beuve: Étude sur Virgile. Paris 1870.
W. Schadewaldt: Sinn und Werden der vergilischen Dichtung. In: Aus Roms Zeitenwende. Erbe der Alten, Reihe 2, H. 20, Leipzig 1931.
W. Sellar: The Roman poets of the Augustan age: Virgil. 3. ed. Oxford 1897.
J. Stroux: Vergil. Vortrag. München 1932.
W. Wili: Vergil. München (1930).

Hesiodi Carmina. Rec. A. Rzach. 3. ed. Lipsiae 1913.
Hésiode, Théogonie — Les traveaux et les jours — Le bouclier. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris 1928.
Hesiodos Erga. Erkl. von U. v. Wilamowitz-Möllendorff. Berlin 1928.

Lebenslauf.

Am 15. 2. 1898 wurde ich, Josef Lünenborg, als Sohn des Schreinermeisters Heinrich Lünenborg und seiner Ehefrau Anna Lünenborg zu Weseke i/W. geboren. Die Gymnasialstudien, welche durch meine aktive Teilnahme am Kriegsdienst 1916—18 unterbrochen wurden, machte ich in Münster i/W. und erhielt Ostern 1920 das Reifezeugnis. Gleich darauf trat ich in den Jesuitenorden ein, dem ich auch heute noch angehöre. Seit Herbst 1930 studierte ich klassische Philologie an den Universitäten Berlin, Bonn, Münster und legte an letzterer Universität am 31. 7. 1934 die mündliche Doktorprüfung ab. Für Anregung und Förderung dieser Arbeit spreche ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. Beckmann-Münster meinen besonderen Dank aus.